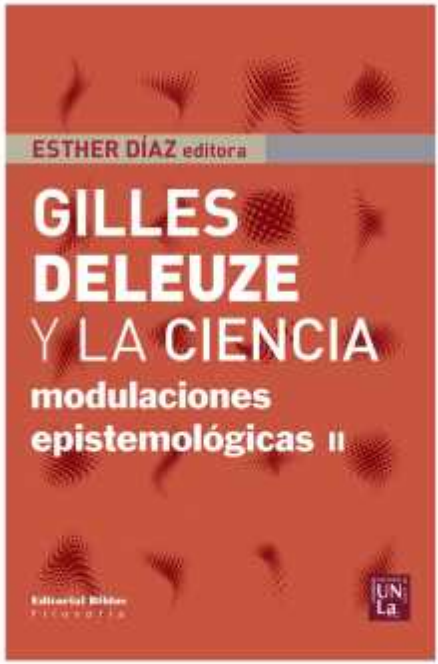
ESTHER DÍAZ editora
GILLES DELEUZE
Y LA CIENCIA
modulaciones epistemológicas II
Editorial Biblos
UNLa

1. Prólogo
    1. El problema de la cognición científica y la concepción deleuzeana del producto de la ciencia
        1. Bunge todavía cree que hay una sola ciencia, la fí
        2. Construyendo el “liberalismo popular’
    2. Filosofía contra el cientificismo y la tecnocracia
    3. El corte
    4. Silencios cotidianos: sonoridad del territorio, silencios impuestos y silencios intencionales
2. Notas
3. índice

ESTHER DÍAZ

editora

Gilles Deleuze

Díaz, Esther

Gilles deleuze y la ciencia : modulaciones epistemológicas II . -ia ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2014.- (Filosofía; o) E-Book.

ISBN 978-987-691-292-1

1. Epistemología. I. Diaz, Esther, ed. lit. II. Título CDD 121

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*

Armado: *Ana Souza*

Editor: Pablo Méndez

© Los autores, 2014

© Editorial Biblos, 2014

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

info@editorialbiblos.com / *www.editorialbiblos.com* Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

- Prólogo
    - El problema de la cognición científica y la concepción deleuzeana del producto de la ciencia
        - Bunge todavía cree que hay una sola ciencia, la fí
        - Construyendo el “liberalismo popular’
    - Filosofía contra el cientificismo y la tecnocracia
    - El corte
    - Silencios cotidianos: sonoridad del territorio, silencios

impuestos y silencios intencionales

- Notas
- índice

Prólogo

Oda a la alegría epistemológica

Así como existe una propuesta de liberar el inconsciente de lastres edípicos, hay otra no menos fuerte de otorgarle movimiento a la conceptualización de las ciencias. En el arco de péndulo formado por estos polos se despliegan multiplicidad de acontecimientos filosóficos, históricos, artísticos, técnicos, brujeriles, y más y más y más. Me refiero a la obra de Gilles Deleuze que desde sus descentramientos, fugas y conexiones ha inspirado este libro. Me refiero también a la indiferencia por la palabra "epistemología" en esa obra, a pesar de que gran parte de ella se desliza por caminos tangenciales o centrales de las ciencias. Esas disciplinas que frecuentemente se denominan sociales, naturales y formales, pero que Deleuze desmenuza, proble-matiza y pone en escena pensándolas como problemas complejos interrelacionados y de ninguna manera como torres aisladas.

La conceptualización de la ciencia deleuzeana no se piensa a sí misma. Crea lógicas que siguen las transfiguraciones del pensamiento y la realidad sin preocuparse en lo más mínimo de compartimentos estancos heredados. Abandona la organización sustancialista y unlversalizante a favor de laberintos, bifurcaciones y velocidades. Se arroja desnuda a los intrépidos vericuetos científicos con total displicencia hacia las codificaciones. ¿Metafísica?, ¿ontología?, ¿ética?, ¿estética?, ¿epistemología? Simples clasificaciones de agrimensores filosóficos. De lo que se trata es de habilitar problemas, de luchar contra los clichés persiguiendo ondas surgidas de las intensidades de los cuerpos, de los inmateriales corporales, de las materialidades, de los afanes científicos, de las velocidades cuánticas del cerebro y la realidad, de los acontecimientos.

Deleuze agiliza el pensar para que en lugar de fijaciones busque variabilidades. Partículas enfurecidas, funciones fantasmales pero tan virtuales como reales. Girones complejos sobre los que se establecen planos de consistencia que atraviesan y desaceleran el caos. Derrames conceptuales que posibilitan pensar los heterogéneos acoplados y la aparente inmovilidad de los nómadas.

Este filósofo concibe el tiempo como la plataforma móvil que permite que el pensamiento se deslice entre expresiones, rupturas y colapsos. Su concepción entraña tanta dificultad como disfrute mediante el trabajoso placer de pensar. Debatirse en esa lucha inacabable contra lo preestablecido, lo sedentario y el sujeto fundador se resuelve persiguiendo y produciendo líneas de fuga.

¿Cómo pensaba Deleuze su propia vida filosófica? Consolidación obsesiva de sus estudios, innegociable investigación sistemática, preparación machacona de sus clases y -en el momento menos pensado- la irrupción de la creación de un concepto, la magia de un encuentro. Hacer filosofía no representaba un trabajo para él, a pesar de que se dedicaba a ella tantos horas como su salud se lo permitía. Hacer filosofía -en soledad, o en el aula, o frente a hechos artísticos, asumiendo siempre la inmanencia de una vida- es estar al acecho. Deleuze decía de sí mismo que siempre estaba al acecho porque tenía la impresión de que en cualquier momento podía encontrarse con una idea. Conmoverse. Sentirse

turbado y desde esa inquietud generar nuevas categorías móviles, acoples con lo diferente. Esa vibración de su existencia lo divertía, era realmente muy divertido. Kafka le provocaba carcajadas; los "nuevos filósofos", ironías; descubrir el "grano de la locura" en sus amigos, regocijo.

Su filosofía es alegre (difícil y alegre). Aspira a la jovialidad propuesta por Nietzsche, quien a los veintiséis años le confesaba a un amigo: "Ahora, dentro de mí, ciencia, arte y filosofía crecen de tal forma que alguna vez, ciertamente, pariré centauros"Ciencia, arte, filosofía son territorios de creación de cultura y producción de subjetividades. Gilles Deleuze y Félix Guattari, en su última publicación compartida, *¿Qué es la filosofía?,* relacionan, justamente, ciencia, arte y filosofía. Esas modalidades del cerebro que acometen contra el caos coincidiendo y diferenciándose, corriendo siempre el albur de precipitarse en los abismos. Hacer peligrar el pensamiento, generar adrenalina intelectual, producir estética de la ciencia, epistemología del arte, descentramiento de la filosofía y políticas tentaculares microfísicas. Devenires.

Pero nada puede crearse entre homogéneos absolutos. La diversidad, el caos y el azar se imponen no menos que el rigor y la dedicación. Esta especie de consigna deleuzeana constituye el diagrama del presente texto (aunque por supuesto eso no garantiza la calidad de nuestros resultados). Y como de heterogéneos y conexiones se trata, en estas páginas existen aportes que difieren para abordar una misma cuestión así como coincidencias conceptuales surgidas de territorios diferentes. Este acercamiento a problemáticas epistemológicas no lo elaboramos únicamente en función de lo científico sino también de factores políticos, estéticos, éticos, educativos y vitales.

* *

El presente libro conserva el espíritu pluralista y preocupado por la política biológica, la tecnociencia y la subjetividad de *El poder* y *la vida. Modulaciones epistemológicas*el texto que, por comunidad relativa de autores y afinidad de problemáticas precede al aquí presentado. Se ha repetido el subtítulo del texto anterior, *Modulaciones epistemológicas,* pero el agregado "II" marca tanto la repetición como la diferencia. Repetición de temas: epistemología, metodologías, política, arte, vida. Diferencia de enfoques y aportes provenientes de investigadores de la filosofía, la imagen y el sonido, la música, la literatura y las ciencias sociales. Metodólogos, epistemólogos, antropólogos, escritores, sociólogos, politólogos, comunicadores, geógrafos.

Es importante aclarar que si bien la mayor parte de los trabajos provienen de estudiosos de la obra de Deleuze, también se integran artículos surgidos de diferentes posturas teóricas y otros que responden técnicamente al subtítulo de este libro y su remisión a la epistemología, una de cuyas funciones es la metodología. Estos heterogéneos se acoplan en la preocupación que nos atraviesa: el pensamiento del presente. Para ello nos aventuramos en epistemologías en fuga, en diversidades metodológicas, en modulaciones políticas, en devenires artísticos y en multiplicidades vitales.

Cerramos nuestro periplo con interrogantes más que soluciones y dejamos activo un acuciante problema científico, existencial y educacional rozando lo geopolítico. Se trata del alarmante número de personas que en nuestra región, habiendo cursado y aprobado posgrados, no logran presentar y defender sus tesis. Es decir, persisten en una especie de frustración perpetua en las que resuenan críticas deleuzeanas, en el sentido de que en las sociedades de control ya no se alcanzan metas definitivas, se permanece en suspenso sobre una onda continua e indefinida o, dicho de otra manera, no se termina nada.

k k k

La mayoría de estos escritos se presentaron en el Segundo Congreso Internacional de Epistemología y Metodología "Gilles Deleuze y la ciencia", organizado por la maestría en Metodología de la Investigación Científica del Departamento de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Lanús, y realizado en la Biblioteca Nacional de la República Argentina en agosto de 2012. Hubo expertos de la Universidad de la República, Uruguay; de la Universidad de Chile y de diversas universidades nacionales argentinas. Cada uno de estos trabajos ha sido elaborado una y otra vez, pues los autores repensaron su exposición en función de los debates, de nuevas consideraciones y del tiempo transcurrido entre su exposición pública, su replanteo privado y su posterior entrega. Los escritos, así enriquecidos, retornaron al equipo de trabajo de la Universidad Nacional de Lanús que gestionó su edición. La mayoría de los expositores del congreso son autores de este libro, pero no todos los autores fueron expositores. Se han solicitado y elaborado artículos específicos para una mejor armonización y articulación entre los temas tratados.

Tanto en el evento participativo como en esta consumación editorial nos ha movilizado la idea de presentar diferentes miradas epistemológicas e incluso, de colocar en la categoría "epistemología" discursos que tradicionalmente no son considerados como tales. El motivo principal es que entendemos que la ciencia es mucho más que mero conocimiento y que está implicada ineludiblemente en las catástrofes y las excelencias contemporáneas.

El papel predominante de la tecnociencia requiere un pensamiento que la considere en conexión con lo político social y sin prescindencia de lo ético, el deseo y el mercado. Se trata fundamentalmente de tomar distancia de reduccionismos lógicos y metodológicos sin declinar un ápice el rigor del análisis. Por ello apostamos a una epistemología ampliada en la que no puede faltar la consideración de la conflictiva relación de la tecnología con la vida y su contradictoria relación con la muerte. Esto, sin lugar a dudas, también es del orden de la ciencia.

Hasta aquí llegó nuestro intento. Ahora es el lector quien administra la lectura y quien tiene la palabra.

E.D., verano 2014

Epistemologías en fuga

camello, y quiere que se le cargue bien. Nietzsche se pregunta por qué esa sumisión, esa manera de humillarse, de dañarse, esa automutilación. Es un modo de darle brillo a los mentecatos, a los obedientes de imperativos hostiles a la vida. Quien se doblega se asimila al camello que porta sus fardos y se echa a correr, desgarbado, con su absurda carga. Culpa, desprecio de sí mismo, rechazo del deseo, desvalorización del cuerpo.

Luego, en lo más solitario del desierto se produce una segunda transformación. El espíritu se convierte en león. A diferencia del camello, el león quiere conquistar su libertad como se conquista una presa y ser señor en su propio desierto. Autonomía, emancipación y autosuficiencia son sus dianas. No obstante se pregunta Nietzsche si habrá algún objetivo

que el león -a despecho de su soberbia- no haya logrado alcanzar. Efectivamente, este animal, si bien ya no soporta lastres como el camello, tampoco ha logrado la ligereza de quien no está atado a mandato alguno. El filósofo concluye entonces que el espíritu ha de pasar a otro estadio despojándose tanto de sumisiones como de fuegos fatuos. Es por ello que el león debe transformarse en niño. Inocencia y olvido. Porque en el niño "hay un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí"J-^

Esta sugestiva innovación filosófica afectó la pasión de Gilles Deleuze e inspiró uno de sus más fecundos conceptos: "devenir animal". Mejor dicho, inspiró "devenires", no sólo animal o niño, también intenso, molecular, música, mujer, trozos de carne y otras minorías.^—1 Al afirmar que siempre se deviene minoritario Deleuze concibe un proceso inverso al señalado por idealismos y racionalismos. El espíritu no se ensalza desde una supuesta superioridad de la racionalidad (a lo león) considerada el súmmum de la dignidad. Se libera más bien perdiéndose en lo colectivo y la multiplicidad, en la ausencia y el silencio. A ellos se entrega Zaratustra cuando el peso de la comunidad se le torna insoportable, cuando se retira del mundo, se vuelve sobre sí y confundido con la naturaleza -paradójicamente- deviene mundo. "El mundo gira de modo inaudible", es decir, imperceptible.^

Deleuze se sumerge en esta idea nietzscheana y resurge enriquecido, incluso cuando hace filosofía de la ciencia, cuando "deviene epistemólogo". Pues al establecer que la singularidad de la ciencia proviene de su construcción de funciones le otorga al pensamiento científico la capacidad de embarcarse en devenires. Si lo propio de la ciencia es establecer funciones, su especificidad no es la contundencia de objetos terminados y completos, sino la inmanencia de algo deviniendo de manera ineludible.

Una función no se percibe, se piensa.

Pero ¿qué es una función? Una relación que implica movimiento, velocidades, cambios. Es lo contrario de una sustancia inmutable. La función es móvil, lo que emerge de una conexión. Es el accionar en una relación, lo inasible, el entre, lo que ocurre en el medio de los términos, el chispazo del encuentro. *El destello que surge del choque de dos espadas.*

La función es del orden de lo formal, como el concepto de autor en Michel Foucault, donde la función-autor se produce en la escisión entre los términos que relaciona. Esos términos desaparecen en la relación. El sostén empírico de los términos se esfuma o se pone entre paréntesis. Al mismo tiempo se deconstruye el carácter absoluto del sujeto (también el de la ciencia). El sujeto, como el autor, en tanto función, permanece en suspenso. Se trata de hilar fino para aprehender los puntos de inserción y los modos de funcionamiento, sin descuidar las dependencias con los términos que relacionan y sin los cuales las funciones no podrían acontecer.®

Para Deleuze la tarea científica se despliega entre funciones y consiste en "formalizar" la realidad creando *functores.* Ahora bien, que el objeto de estudio de Deleuze -en este caso la ciencia- establezca funciones no quiere decir que su filosofía opere de la misma manera. La ciencia y la filosofía avanzan por caminos opuestos. La filosofía tiene como consistencia la creación de *conceptos,* mientras la ciencia se consolida en la determinación de funciones. La epistemología "formalista" de Deleuze es equiparable a su lógica, tal como la entiende cuando se refiere a lógica del sentido o de la sensación.

Una de las perspectivas que se analiza desde la lógica del sentido es el peculiar desarrollo del relato en *Alicia en el país de las maravillas,* mientras que en la lógica de la sensibilidad se conceptualiza la lógica implícita en la pintura de Francis Bacon.En ambas Deleuze -con implacable rigor- transgrede los imperativos de las lógicas heredadas de racionalismos, positivismos y empirismos lógicos.

La lógica deleuzeana subyace en los rizomas, las máquinas, los agenciamientos, los cuerpos con y sin órganos, las sensaciones, la vidaJ—■1 No porque la vida esté tematizada en el aspecto funcional del análisis de la ciencia de este autor sino porque lo está en su ontología que, obviamente, interactúa con el resto de su pensamiento. La investigación científica, mediante la construcción de functores, instaura un plano de referencia para "amortiguar" el caos de lo real. Se puede decir que mientras la ciencia establece relaciones entre el gato y su sonrisa, la filosofía se ocupa de pensar la sonrisa sin gato. Y al bordear con este ejemplo el territorio estético nos chocamos con el tercer eje conceptual de la intersección entre planos que atraviesan el caos. Me refiero al arte.

Filosofía, ciencia y arte son, para Deleuze, las tres grandes formas que definen al pensamiento y sus diferentes maneras de enfrentarse al caos. La filosofía pretende salvar lo infinito dándole consistencia, trazando un *plano de inmanencia* sostenido por conceptos. Por su parte, la ciencia renuncia a lo infinito estableciendo coordenadas que definen estados de cosas, funciones y proposiciones constituyendo un *plano de referencia* sostenido por perceptos. A su vez el arte se propone crear un finito que actualice lo infinito, el caos. Traza un *plano de composición* portador de figuras estéticas, crea *perceptos* (si el artista compone un sólido plano que atraviese una porción de caos, se produce la percepción estética, muy diferente por cierto de la percepción de la cotidianidad)

Estas tres formas de pensamiento son a la vez formas de subjetivación. Y así como las singularidades, en Deleuze, pueden devenir animales e imperceptibles, otro tanto ocurre con las formas filosóficas, científicas y estéticas. También ellas son continuamente afectadas por velocidades, cambios e interacción.

La subjetividad se sostiene en la vida y la vida es intercambio, contagio, derrames y absorciones. Es, asimismo, el sostén en el que la cultura acumula códigos. Desprenderse de ellos y perderse en lo colectivo es devenir. En el caso específico de la ciencia los términos de una función se "pierden" en los pliegues de ese choque de variables que la hacen posible.

Plegamientos animales e imperceptibles

Se impone una aclaración. En este escrito hay fragmentos extraídos de otras publicaciones de mi autoría relacionadas con devenires y animalidades. Trato de acoplar esos fragmentos con la temática abordada en cada ocasión. Veamos ahora algunas nociones de Donna Haraway, esa epistemóloga que ya no piensa en ciborgs.

Nos constituimos mediante relaciones con humanos, mascotas, gallinas, abejas, vegetales y hasta bacterias intestinales sin las cuales no sería posible vivir. El genoma humano está signado por material molecular de perros, cerdos, aves de corral y virus. En la convivencia entre especies se producen metamorfosis carnales, intercambios orgánicos, complicidades, sexo y amor. No existimos aislados, somos una mezcla de biología y cultura, establecemos letras de cambio con lo que tradicionalmente se pensó como otredad.

La filosofía occidental omitió reflexionar sobre el estatus animal o lo hizo para denostarlo, si bien es verdad que algunas voces aisladas se hicieron oír en defensa de la animalidad:

Pitágoras, Empé-docles, Montaigne, Locke, Schopenhauer. Pero fueron gritos en el desierto. La filosofía se consolidó oponiéndose o ignorando al animal.

Descartes establece que los animales son seres sin sentimientos equiparables a máquinas reproductoras de movimientos. Kant alega que no se debe ultrajar a los animales porque sería indigno de un ser racional hacerlo, no porque los seres que no poseen raciocinio merecieran respeto en sí mismos. Hegel insiste con la desvalorización de los animales, los consideraba mera naturaleza. Sabido es que para este filósofo la naturaleza debe ser superada por la autoconciencia para arribar al espíritu. Hay que alejarse de lo natural, tan poco digno de estima. Y como correlato perfecto de ese periplo descalificador del animal, he ahí a Heidegger asegurando que la animalidad es una otredad irreconciliable con lo humano. Pero entre Hegel y Heidegger irrumpió Nietzsche, cuyo martillazo conceptual destrozó el prejuicio filosófico enfrentándonos con una nueva manera de pensar sobre nosotros mismos y sobre la relación inescindible entre animal y humano.

De este modo se abrieron las puertas de la filosofía occidental posibilitando pensamientos nómadas, con toda la complejidad de este término, ya que nómada aquí no necesariamente significa movimiento físico. Significa capturar el movimiento de las partículas, la velocidad de sus trayectorias, la posibilidad de otorgarle una "unidad" de sentido incorporando intensidades de otras singularidades y compenetrándose mutuamente. Despojo de códigos, entrega a una investigación que albergue transformaciones, azar y ánimo de innovación no sólo temática, también inmanente y nómada.

En una oportunidad le preguntaron a Deleuze cómo podía defender un pensamiento nómada alguien que, como él, después que se jubiló casi no salía de su casa. Contestó aludiendo a su concepto de los bloques de espacio-tiempo atravesados por movimientos infinitos desde cuyos entrechoques surgen devenires reales independientemente del estado de las variables de una función, sin necesidad de migrar hacia otros territorios Se puede devenir mujer, niño, "pieza de carne", intenso, animal, olas (sobrevoladas por surfistas), pajaritas brotando del origami, sin olvidar que también se deviene música.

Perspectiva musical

Deleuze y Guattari consideran que la música nunca es trágica, la música es alegría. Pero a veces escuchamos sonoridades que suscitan ganas de morir, no de felicidad sino de un morir feliz, evanescente, limpio, transparente. Y ello ocurre no porque se despierte en nosotros un instinto de muerte sino a causa de una dimensión específica del agenciamiento sonoro. Existe un momento en la máquina musical en el que los atravesamientos moleculares se transforman en línea de abolición. Desaparecemos. Mutamos hacia la música. Enfrentar ese acontecimiento produce paz y exasperación. La música contiene potencia de extinción, destitución, dislocación. Destruye la carga estéril del camello y la falta de sentido del desierto. Disuelve las sobrecodificaciones agobiantes conservando "un devenir que no hace más que afrontar su propio peligro, sin perjuicio de caer para renacer en un devenir-niño, devenir-mujer, devenir-animal en tanto que son el contenido mismo de la música y van hasta la muerte"

Sin poner el peso en la sensibilidad sino en el intelecto, algo similar ocurre en las

funciones de la ciencia con relación al fluir perpetuo de la materia. El devenir no se produce en la imaginación, no es sueño ni fantasma, es real. No es imitación ni parecido. El devenir no produce otra cosa que a sí mismo sin perder su sí mismo. Es un movimiento involuntario de desterritorialización que anula los territorios edípicos, conyugales y profesionales pero que incluye el trastocamiento liberador de lo devenido. Es un proceso de deseo. Un principio de aproximación al otro, a los otros y a lo otro que no necesariamente incluye analogía o filiación. Por el contrario, suelen ser los heterogéneos los que se encuentran para hacer máquina mediante conexiones y robos de códigos. El principio de aproximación implica una zona de entorno o copresencia de una partícula.

Zona de entorno: se entra en esa área mediante relaciones que producen un deshacerse de sí mismo deviniendo otro sin perder la inmanencia, determinándose como viviente. Lo que se pierde más bien es la carga de preceptos que agobia a los camellos culposos. En el caso de la ciencia, que considera la realidad como conjunto de funciones, se produce también un pasaje a lo imperceptible, aunque el devenir presenta claroscuros. Cada singularidad es inseparable de lo nebuloso, de la bruma que depende de una región molecular, de un territorio corpuscular en el que se puede llegar a capturar códigos (algo diametralmente opuesto a ser un pasivo receptor de códigos).

El entorno es una noción topológica y cuántica, que indica la pertenencia a una misma molécula, independientemente de los sujetos considerados y de las formas determinadas.

Cuando la ciencia consigue establecer funciones fecundas, atraviesa una transposición desde la aparente simplicidad de los datos hacia la evanes-cencia molecular de las funciones, que son estados del ser. Algo similar, pero diferenciado, ocurre con la filosofía y el arte. Es decir, se produce una fuerte interacción conceptual entre las tres regiones. En función de ello, desde esta lectura de Deleuze también en las ciencias naturales y formales acontecen devenires.

Perspectiva pictórica

El ser es devenir pero ¿se puede acaso capturar el devenir? El tiempo es vorágine, desconocimiento de linealidad, puro fluir, pensarlo "siendo" es pensar en contra de las filosofías de la sustancia, de la conciencia, de la presencia. Pero ¿es posible intuir y transmitir devenires, por ejemplo, desde el arte plástico?, ¿un pintor hiperrealista podría transmitir desde su obra el movimiento?, ¿dibujar la apertura de una flor (no ya una flor abierta), el envejecimiento de cierta piel (no cierta piel envejecida), la vibración solar que por un instante se posa en un membrillo (no un membrillo que brilla) ?

Existen intentos. Pensemos en la película *El sol del membrillo* de Víctor Erice, un documental guionado. Vemos ahí al pintor español Antonio López que consagró sus días y sus noches para tratar de captar en su tela el devenir imperceptible de un árbol de membrillo. Crecía en el patio de su estudio. Cuando los frutos de ese árbol amarilleaban en su esplendor, el artista se propuso trasladar a un cuadro no solamente la percepción instantánea sino también el cambio que -día a día- iban experimentando las frutas, las hojas y los destellos del sol sobre la planta.

Cotidianamente capturaba mediante instrumentos y miradas las mutaciones del membrillo. Marcaba los cambios de manera doble: no sólo pintaba sobre la tela, también le daba

pequeñas pinceladas a la plata. Registraba así el límite de lo que cada jornada había elaborado. Pero esas marcas eran desbordadas una y otra vez por el crecimiento del vegetal. También la intensidad de la luz del sol cambiaba durante el desarrollo de la obra. Pasó varias semanas persiguiendo el devenir a punta de pincel.

Una mañana los frutos comenzaron a caer por el peso de su madurez. El artista asumió el fracaso. La pintura representaba de manera realista un árbol de membrillo, pero no había captado sus cambios. Lucía imperturbable. Deleuze diría que no había alcanzado a establecer perceptos, pues la finalidad del arte consiste en arrancar perceptos de las percepciones del objeto y de lo que percibe un sujeto. Se trata de extraer el afecto de las afecciones como pasaje de un estado a otro -como devenir-, de extraer un bloque de sensaciones para un mero ser de sensación. Los perceptos no son percepciones y son independientes de un estado particular de quienes los experimentan. Antonio López abandonó ese cuadro cuando consideró fallido su método para tratar de captar el movimiento, en realidad, de captar la vida.

López recomenzó. En el segundo intento utilizó lápiz y papel, sin modelo. El árbol biológico estaba desdibujando su esplendor entre hojas y frutos marchitos. En este recomenzar en soledad, sin modelo, el grafito se desplazaba por la superficie blanca casi sin tocarla, rozándola apenas. La obra terminada resultó evanescente: el vislumbre de unos frutos casi imperceptibles, intermitentes, como si titilaran desde la composición artística.

La segunda obra sobre el membrillo muestra la misma planta, pero la cuasitransparencia de los trazos produce efectos vibratorios. La figura difu-minada evoca líneas de fuga que la representación literal y colorida del cuadro anterior no lograba expresar. En el cuadro definitivo centellean devenires vegetales evanescentes. Inmanentes, no trascendentes. Semejantes a una vida despojada de códigos. Simplemente vida. *Agon* entre ella y la otredad. En esa configuración de fuerzas se producen choques, confusión y metamorfosis.

Veamos este proceso en una ficción sobre la danza.

Perspectiva danzante

No hay vida asegurada, hay vidas en suspenso. Una vida excede los límites estratificados que delimitan objeto y sujetos. Se derrama y chorrea.Se trata de voluntad de poder, como la que moviliza a la protagonista de la película *El cisne negro* de Darren Aronofsky, una bailarina que aspira a lograr la perfección estética.

En principio Nina se aferra a los estrictos códigos del ballet: casi no se alimenta y ensaya, ensaya, ensaya. Es tímida. Sin novio, sin amigos, sin fiestas, únicamente entrena hasta quebrarse las uñas. Es delgada, etérea y acuna una técnica impecable aunque desprovista de pasión. El coreógrafo le reclama inútilmente que se suelte, que sienta, que libere su bestialidad. Un día se abalanza sobre Nina y la besa con violencia. Ella reacciona mordiendo furiosa los labios del maestro y huyendo. Él queda deliciosamente sorprendido. Las otras bailarinas del elenco lo acechan para seducirlo, para entregarse a su voluntad e intentar así lograr un papel destacado en el ballet. Y esta pequeña, a pesar de su ilimitada ambición artística, no sólo se había permitido rechazarlo sino también devolverle la agresión.

El coreógrafo capta la animalidad que palpita en ese cuerpo y le otorga el rol protagónico en *El lago de los cisnes.* La desafía incluso a interpretar también al cisne negro. Pero junto con la felicidad llega la pena; celos profesionales, competencia, boicots. Como si todo esto fuera poco, en los ensayos la protagonista no logra el desenfreno del cisne negro, a pesar de que interpretaba maravillosamente al blanco. No obstante, el día del estreno, acosada por mil obstáculos, se abandona a las oscuras fuerzas que borbotean en su espíritu y "es bailada" por la negritud insondable del cisne. Su cuerpo comienza a transformarse. La piel blanca se motea con pequeños muñones negros, tan oscuros como los devenires de su espíritu. Poseída por los dioses del entusiasmo, su cuerpo se fue llenando de plumaje, sus brazos devienen alas y baila enloquecida con la sagacidad y la fuerza de la animalidad. La mujer desaparece entre los plegamientos animales y deviene cisne.

Perspectiva científica

Ahora bien, la ciencia, que se pretende exclusivamente racional, ¿también posibilita devenires? Lo no perceptible en los procesos de investigación, ¿es emancipador -como el devenir imperceptible deleuzeano- o está al servicio de la naturalización de la "verdad" científica? Pues el científico "invisi-biliza" ejércitos de aspectos pasibles de ser estudiados y extrae variables del caos por desaceleración. Es decir, elimina la posibilidad de considerar las infinitas variables que podrían intervenir en una función. Pero esas variables aisladas del maremágnum de la realidad no son propiedades intrínsecas de las cosas, sino la resultante de una diagramación convencional, finita, manejable, mensurable que, no sin desechar multiplicidad de aspectos, elige unos en lugar de otros, estableciendo así un plano de referencia ("objeto de conocimiento" o "unidad de análisis", según la epistemología tradicional). Un parapeto para refugiarse del caos controlado por un observador parcial ("sujeto de conocimiento", según los manuales).

Cuando las variables escogidas por el investigador son despojadas de codificaciones cualitativas devienen categorías formales, sin gozar de una certidumbre apacible. Lejos de ello, la relación entre variables debe ser administrada por manos de seda y con la sensación de que en cualquier momento la ecuación puede empantanarse o hacer surgir una línea de fuga, una desterritorialización, una innovación o un fracaso. La ciencia, lejos de ser mero conocimiento, encierra variabilidades desaceleradas entre los barrotes de ciertos límites (coordenadas) y las relaciona con centros de equilibrio (regularidades). Produce una selección que sólo conserva un pequeño número de variables independientes cuyas relaciones, observadas en el presente, son la condición de posibilidad para predecir el futuro (ciencia moderna, caos determinista). O, por el contrario, hace intervenir tantas variables que el estado de las cosas pasa a ser únicamente estadístico (posciencia, caos probabi-lístico). En definitiva se ensaya trazar un plano de referencia para ordenar el caos. El derrotero es el orden, el apaciguamiento del caos, la formulación de leyes. No obstante, dicen Deleuze y Guattari, "en cualquier caso la ciencia no puede evitar una gran atracción por el caos al que combate"J—

Esta concepción funcional tematiza a las ciencias tradicionalmente denominadas naturales y formales. Sin embargo, si se realiza un paneo por la obra de Deleuze, se encuentra, por una parte, que en ciencias sociales existen focos problemáticos abordados desde la construcción de functores (aunque el autor no lo manifieste en estos términos). Las funciones son paradigmáticas en las disciplinas sociales, específicamente en aquellas con masa crítica experimental: sociología, antropología, geografía, economía, son alguna de ellas. Y por otra parte, se encuentra que en el formalismo de Deleuze subyace la concepción rizomática de su pensamiento (humanidades, psicoanálisis, investigación

artística).

Pues si la desaceleración de las variables señala el delgado límite que separa el plano de referencia del caos, la ciencia (más allá de cualquier clasificación positivista) puede compararse al acercamiento a las llamas que vomita un volcán. En ese juego de los bordes, de la aparición y desaparición de las variables -cálculo diferencial o devenires rizomáticos- se achica la diferencia entre el caos y el orden. De este modo, la investigación se desliza hacia una variabilidad que invisibilidad lo empírico en favor de lo conceptual.

La innovación aportada por Deleuze desde un aspecto epistemológico-fimcional es por demás relevante para los intereses de una epistemología ampliada. Pues el plano de consistencia de lo científico, interactuando con los planos de la filosofía y el arte, son modos de subjetivación, uno de los intereses cruciales en la propuesta de ampliar (o revertir) las problemáticas epistemológicas que, según nuestro criterio, no se reducen a una visión de la ciencia como mero conocimiento, ni a métodos hegemónicos, ni a criterios de validez. Se trata de algo bastante más complejo en lo que el concepto de modulación cumple un rol protagónico.

Multiplicidad metodológica en la investigación creativa

¿Qué es "modular"? Moldear una variable de manera continua. Nada que ver con una operación de moldeado. En el moldeado hay forma y contenido, hay adaptación estable. El contenido se adapta a la forma de manera definitiva. Por el contrario, modular es moldear deviniendo, siguiendo los ritmos, las velocidades de las materialidades y del pensamiento.

Uno de los desafíos de las investigaciones que se pliegan a metodologías funcionales es similar a los desafíos del pintor hiperrealista que pretendía plasmar el devenir de su objeto estético. ¿Cómo "encerrar" en entidades definitivas (semánticas o empíricas) realidades cambiantes?, ¿cómo maniatar la multiplicidad en los estrechos límites de una tela?, ¿cómo aislar un sector de la velocidad molecular que nos rodea y habita para emitir leyes científicas que lo regulen?

Estas inquietudes exigen métodos modulables, flexibles, intercambiables, múltiples, de modo que la investigación le siga el ritmo a la realidad estudiada extrayéndola al mismo tiempo del caos. Algo similar a lo que ocurre en la práctica de planeo. El planeador modula su trayectoria en función de lo imprevisible del viento, adaptando y resistiendo modulaciones y variables. En este punto otra vez la investigación y el arte se interceptan. Ambas necesitan técnicas sistemáticas pero, en la misma medida, requieren ductilidad y creatividad.

Una técnica rigurosa y sólida es condición de posibilidad para ejecutar la creatividad. Pero si bien la técnica es necesaria, no resulta suficiente. Hay que lograr líneas de fuga, decodificación, aceptación del azar. Además de la técnica -que se obtiene de manera racional y pragmática-, hace falta libertad creativa, que se logra desde la sensibilidad y la entrega a las pulsiones del cuerpo. Los recursos académicos y metodológicos son indispensables para acceder a la destreza investigativa. Pero los resultados que realmente logran el estadio científico, humanístico o artístico son los que, habiendo incorporado el entrenamiento metódico brindado por la educación sistemática, consiguen transgredir los códigos impuestos.

Uno de los escollos que debe afrontar el investigador es el escrito académico. Este obstáculo es casi administrativo pero indispensable para desplegar la investigación a nivel institucional independientemente de la disciplina trabajada. Me refiero al aspecto práctico del armado de documentos que acrediten las indagaciones. Los investigadores para validarse como expertos deben seguir normativas vigentes en la presentación de escritos académicos; presentar monografías, tesinas y/o tesis, artículos, reseñas e informes de investigación. Esto representa una realidad que -al menos en esta oportunidad- no pondré en tela de juicio, pues si se juega en un campo determinado conviene

En ese proceso ocurre como en la vida cotidiana cuando nos agobia el temor o la incertidumbre y nos refugiamos en ritornelos. Alguien avanza en la oscuridad por un lugar siniestro y, casi sin darse cuenta, comienza a tararear. La función del sonsonete es trazar un plano de inmanencia, una percepción ordenada, una delimitación de territorio que produzca tranquilidad ante la inmensidad indefinida de lo desconocido, lo acechante, el caos.

¿Cuáles serían los ritornelos de la investigación? El dar vueltas y vueltas a una misma cuestión, el detenerse en ciertas obsesiones, el replicar fórmulas automáticas que no nos conducen a nuevos senderos pero "tranquilizan" nuestra conciencia académica y la de quienes supervisan nuestros proyectos de investigación, son algunos de ellos.

Además, ¿cómo se manejarían los burócratas de la gestión investigativa si los investigadores no colocáramos en cada "casillero" de los formularios los términos que la fuerte formación imperialista y positivista del saber ha estandarizado contra viento y marea? O, ¿cómo conseguir que los colegas evaluadores acepten abordajes no convencionales? Es dilemático.

Ritornelo y desaceleración

Retomando la relación entre investigación y música, se puede decir con Deleuze que no todo ritornelo deviene música, pero toda música implica ritornelos J—] Un investigador tiene necesidad de un *primer tipo* de ritornelo. Se trata del ritornelo territorial, de una multiplicidad de elementos heterogéneos que establecen alianzas, contagios, estados de cosas, estados de cuerpos, enunciados, variables de una función que incesantemente intercambia valores, fragmentos, sonoridades; esas alianzas brindan las unidades de análisis, son el grado cero de la investigación. Pero el investigador creador debe transformar el ritornelo territorial y producir otro de *segundo tipo:* un ritornelo-mundo, despojado de códigos preestablecidos y cuya meta final es un producto innovador. En él sigue fluyendo el ritornelo primitivo, si bien desterrito-rializado. En su lugar queda la obra que, si es lograda, alcanza una fuerza cósmica que se encontraba sin elaborar en el material originario, "el gran ritornelo de los pequeños ritornelos, la gran maniobra de las pequeñas maniobras"J—Expresándonos desde la epistemología deleuzeana, se produce un agenciamiento.

Un agenciamiento es una multiplicidad de heterogéneos que genera aleaciones, contagios, intercambio de códigos. No se imitan ni se copian entre ellos, hacen máquinas entre enunciados, cuerpos o fragmentos corporales. La subjetividades se diluyen formando agentes colectivos. Se producen como variables de una función. Hay intercambio de valores y deseos. Agenciamiento hombre-animal-artefacto (jinete, caballo, estribo) o mujer-bebé-alimento (pezón, boca, leche) o investigador-problema-infinito (variabilidad, bloques espacio-temporales, functores). En un agenciamiento los diferentes elementos que lo componen producen una máquina deseante; siempre y cuando no se fosilicen en el intento, siempre y cuando se modulen, se acoplen y desacoplen. Fluyan.

La música deviene intensa cuando el ritornelo conforma un plano de consistencia sonoro que restituye el caos, pues de lo que se trata es de trazar un plano sobre el caos. La ciencia, repitámoslo, establece un plano de coordenadas que definen estado de cosas y funciones (o proposiciones) refe-renciales avaladas por observadores presuntamente imparciales (Deleuze los denomina "parciales"). Por su parte, la filosofía traza un plano de inmanencia sobre el caos conduciendo lo infinito a los acontecimientos, mediante la invención de conceptos. Finalmente el arte se propone crear un finito -obra- que restituya el infinito mundo, "traza un plano de composición, que a su vez es portador de sensaciones compuestas, por efecto de figuras estéticas''.^—1

Las crisis que alteran un desarrollo investigativo o una creación estética a veces se convierten en obstáculos que nos impide concretarla. Existen investigaciones o composiciones que llegan a un punto muerto, a un callejón sin salida. Hay que volver a cero, como Antonio López y sus membrillos. También es posible que desde el caos se ilumine un principio de ordenJ—como el de la bailarina que deviene cisne sin dejar de aplicar su técnica inexorable (o quizá justamente por ello).

Devenir es entrar en esa zona oscura donde lo sublime no apela a ningún concepto preestablecido, a ningún método prefijado, a ninguna relación semiológica entre las palabras y las cosas, o los sonidos y la fuente que los inspiró, o los conceptos y el acontecimiento concebido allí donde se formula un problema.

Los grandes creadores -tanto en ciencias como en humanidades como en arte- son los que trabajaron a contrapelo de los métodos hegemónicos. Su quehacer es mucho más complejo que la aplicación de procedimientos instalados en la episteme. Siempre es más fácil repetir lo establecido que crear algo innovador y fecundo. Las *estructuras disipativas* de Ilya Prigogine, los conceptos *ritornelo* y *rizoma* de Deleuze y Guattari o la idea de *deconstrucción* de Jacques Derrida son algunas categorías de análisis para la investigación en general y la artística en particular.^-]

El investigador, en una primera etapa de su formación, se rige por la metodología vigente para contribuir a su propia solidez, para acceder a su condición de experto. Pero cuando siente en sus hombros cosquilleo de plumones, cuando las alas quieren crecer, el creador se sale de los métodos a través de ellos. Inventa categorías propias deconstruyendo las establecidas J—51 Busca grietas y fallas, introduce arte o artificios, crea en libertad.
No imponiendo objetos sustanciales sino viboreando sobre las rispideces del cambio y, por sobre todas las cosas, no olvidando que en la investigación no solamente invertimos en aquello a lo que llamamos conceptos, functores o perceptos, sino también en vida.

Es asimismo del orden de la vida todo lo que se investiga o, dicho de otra manera, el investigador se enfrenta a fuerzas vitales que -mediante continuos movimientos moleculares- habilitan el sostenimiento de la cualidad explicativa de la ciencia, la cualidad pensante de la filosofía y la cualidad sensible del arte. La investigación, en el interior y en los bordes de su *métier,* está habitada por devenires que imponen como condición tender a lo imperceptible, de modo tal que los estados de cosas se transformen en functores, los acontecimientos en conceptos y la obra de arte en perceptos.

El investigador creativo se difumina como ente empírico detrás de unos resultados que ya no lo contienen, pero que lo necesitaron para lograrse y alcanzar la innovación. Finalmente el investigador mismo deviene función, su pensamiento se desliza por los límites de las determinaciones evitando que ciertas moléculas se disparen sin meta ni destino y sabiendo

que se trata sólo de una tregua en el caos, de un inestable equilibrio.

Investigar así es como dar saltos sin saltar, como ser nómada desde una aparente inmovilidad. Esto es un secreto a voces entre los investigadores cuánticos, los físicos teóricos, los microbiólogos, los meteorólogos, los filósofos del movimiento y el cambio, los humanistas y científicos no sustan-cialistas y los artistas liberados de códigos domesticantes. Los nómadas, esos que dan saltos incluso sin moverse del lugar, pues existen muchas maneras de saltar.

de un renovado pensamiento de lo social, lo político y lo económico al cual resultaría injusto considerar posestructuralista^—1 sin resaltar simultáneamente sus matices posfenomenológicos,^-! da cuenta de una propuesta filosófica que resulta difícil compatibilizar con el ejercicio de una ciencia que, en el orden de lo social y lo humano, se limite a defender un conjunto de prerrogativas derivadas del compromiso del conocimiento con lo verdadero.

Para decirlo brevemente, en materia de pro-blematización de lo social y lo humano, la actitud doblemente crítica del pensamiento deleuzeano pareciera implicar no sólo una marcada preferencia por lo filosófico que se desentiende de cualquier aproximación científica a ambos órdenes del fenómeno sino, más profundamente, una acusada tendencia hacia la recusación de cualquier tipo de intento de cognición científica de la sociedad y el hombre. Más aún, las dos primeras actitudes anteriormente mencionadas (i.e., la crítica las principales nociones de las ciencias sociales y humanas y el desborde, en un sentido filosófico, de sus presuntas limitaciones epistemológicas), actitudes que permiten resumir la inicial toma de posición deleuzeana frente a la cuestión del sentido y el valor de los saberes científicos sobre lo social y lo humano, no parecieran encontrar en el ulterior programa epistemológico expuesto a lo largo del capítulo quinto de *¿Qué es la filosofía?* sino la justa realización de una propuesta que no sólo se desentiende por principio de las particularidades propias de cualquier intento de cognición científica del hombre y la sociedad sino que, además, se complace con elaborar una imagen de la ciencia y una concepción de su producto que, de resultar adecuada, no lo sería más que para el caso de las denominadas ciencias formales y de la naturaleza.

Llegados a este punto, la misma posibilidad de existencia de una propuesta positiva capaz de integrar y, mejor aún, de constituir algo tal como una perspectiva propiamente deleuzeana en materia de epistemología de las ciencias sociales y humanas pareciera entonces tender a jugarse en torno a una cuestión precisa, a saber: aquella que pregunta por el grado de adecuación que resulta posible establecer entre su caracterización del producto de la ciencia *-i.e.,* la noción de "functor"-, su concepción de lo científico *-i.e.,* la ciencia como pensamiento creador- y la posibilidad de desarrollar investigaciones científicas que tomen por objeto de sus elaboraciones las cuestiones de lo social y lo humano y, más profundamente, por la efectiva existencia de desarrollos científicos que, en el marco general delimitado por estas cuestiones, resulten afines al propio programa epistemológico deleuzeano o, cuanto menos, al conjunto de problemas que dicho programa supone. Formulada de esta manera, la pregunta por el grado de adecuación que cabe asignar al programa epistemológico deleuzeano respecto de aquel conjunto de líneas de investigación que nos hemos permitido resumir bajo el nombre de ciencias sociales y humanas puede deparar más de una sorpresa: no sólo que existan líneas científicas de investigación efectivamente afines a la concepción deleuzeana de la ciencia sino que la posibilidad de visibilizar esa afinidad dependa, en una parte no menor, de nuestra capacidad para poner en cuestión, simultáneamente, las hipótesis que nos hemos permitido sostener no sólo en lo referente al estado de estructuración y segmentación del campo epistemológico del siglo XX sino también en lo relativo a la ponderación de la diversidad de criterios que han tendido a conducir los intentos de clasificación de las ciencias. Considerados desde esta perspectiva, el abordaje y el tratamiento de la afinidad que resulta posible asignar a la relación del pensamiento deleuzeano con las ciencias sociales y humanas supone no sólo una

cierta comprensión del conjunto de condicionantes -tanto sincrónicos como diacró-nicos- que la dinámica de las elaboraciones y los debates del campo intelectual francés del siglo XX ha tendido a inducir en la formulación de la propuesta epistemológica deleuzeana, sino también la exploración y determinación de la singular modalidad que el problema de la cognición científica de lo social y lo humano ha venido a asumir al interior de su pensamiento. Por lo demás, concentrar la atención sobre las tres dimensiones que permiten caracterizar la cuestión de la aproximación deleuzeana al fenómeno de las ciencias sociales y humanas permite precisar los principales objetivos de este escrito: en primer término, determinar el lugar que cabe asignar a la propuesta epistemológica de Deleuze al interior de la particular estructuración que el campo del debate filosófico sobre la ciencia ha tendido a asumir a lo largo del siglo pasado y, lo que es aun más importante, exponer la manera en que la afiliación de la propuesta deleuzeana a una cierta modalidad filosófica de problematización de lo científico -que, en principio, podríamos denominar "epistemología francesa"- ha tendido a condicionar su aproximación a las cuestiones propias de las ciencias sociales y humanas. Una vez precisado el emplazamiento que cabe asignar al programa epistemológico deleuzeano, resultará necesario presentar, aunque sólo fuere en *esquema,* aquello que puede ser entendido como el problema que guía, genera y condiciona su propuesta epistemológica y, en función de tal presentación, avanzar en la tarea de esbozar una somera reconstrucción de la concepción deleuzeana del producto de lo científico -*i.e.,* el "functor"- que permita precisar la existencia de investigaciones en el campo de las ciencias sociales y humanas relativamente afines a su conceptualization de lo científico. Explorada ya la existencia de esa afinidad y para finalizar, será necesario realizar un breve repaso de la modalidad en función de la cual el propio pensamiento de Deleuze ha tendido a abordar la conceptualization de lo social y de la individuación humana, a fin de intentar explicitar un segundo problema epistemológico que su obra pareciera formular a las ciencias sociales y humanas.

La epistemología francesa y los desafíos de la propuesta epistemológica deleuzeana

La originalidad de -y, en buena parte también, el extrañamiento que tiende a despertar- la propuesta epistemológica deleuzeana no emerge de la nada: crece y se desarrolla en un cierto marco de referencia signado por una modalidad filosófica de aproximación a lo científico profundamente idio-sincrática a la que el tiempo y la procedencia geográfica han vuelto habitual designar bajo el nombre de "epistemología francesa". Dispuesta frente a otros tipos de problematización filosófica de la ciencia, tales la teoría de la ciencia alemana o la filosofía anglosajona de la ciencia, esta tercera gran modalidad del pensamiento filosófico en virtud de la cual ha tendido a estructurarse el campo del debate en torno al concepto de lo científico a lo largo del siglo XX supone una serie de tomas de posición características que no sólo favorece la constitución de una singular forma de aproximación filosófica a la ciencia y, subsecuentemente, de un emplazamiento que, en materia de pensamiento filosófico de lo científico, resulta en buena parte ajeno a los desarrollos realizados por el logi-cismo, el positivismo lógico, la filosofía analítica, la fenomenología, la hermenéutica y la teoría crítica sino que, bajo esa misma condición, tiende además a inducir un conjunto de condicionamientos no menores en la elaboración de la propuesta epistemológica deleuzeana.

En primer término, en lo que respecta al punto de vista que la propia filosofía tiende a asumir frente a lo científico: la epistemología francesa no entiende la ciencia como una forma de conocimiento y tampoco tiende a asimilar lo científico al elemento de lo teórico. Desde su perspectiva, el problema de lo científico no reside en la cuestión de lo cierto, de lo seguro, de lo certero; no toma como punto de referencia la doble cuestión de la duda y de la fundamentación de la certeza; menos aún encuentra la instancia histórica de confirmación de sus preocupaciones en la crisis del fundamento lógico de las matemáticas. Por contrapartida, tampoco considera la ciencia como una modalidad desarrollada de la *técnica.* Ante sus ojos, la ciencia difícilmente viene a presentarse como un mero instrumento; su cuestión filosófica no pasa por la serie que permite delimitar la consideración de lo hecho, lo logrado y lo dado; la instancia de resolución de su problema no remite al tópico de la fundación de lo dado y,

menos aún, a la consideración y revisión de los efectos derivados de la emergencia de algo tal como una mecánica propiamente moderna. Muy por el contrario, la ciencia pareciera encontrar su modelo en el arte y pareciera encontrarlo a un punto tal que ella misma puede venir a ser considerada una modalidad particular del arte, en el que la dimensión poiética tiende a primar sobre la teórica y la práctica. El problema propiamente filosófico -un problema que encuentra la instancia de su constatación histórica en la emergencia del cálculo diferencial- remite a las coordenadas de lo novedoso, lo sorprendente y lo interesante y, más profundamente, a la preocupación por las condiciones -no sólo históricas, sino también lógicas y ontológicas- que vienen a hacer posibles la innovación.

En segundo lugar, en lo referente a la dinámica que puede asignarse a lo científico, la epistemología francesa pareciera desentenderse, por principio, de la compulsión a identificar el movimiento de la ciencia con el ejercicio de la *representación,* desconocer que el funcionamiento de la ciencia pueda resultar asimilado al acto de la recognición y, en ese mismo sentido, resistirse a la tentación de hacer de la referencia una categoría epistemológica central. Correlativamente, en tanto tiende a descreer que el movimiento de lo científico pueda confundirse con el despliegue de una cierta operación de *manipulación* y que su funcionamiento tienda a desarrollarse en el orden de la mera aplicación, la epistemología francesa tampoco pareciera asignar un lugar filosóficamente relevante a la noción de intencionalidad. En efecto, si algún término permite caracterizar el movimiento que la tradición francesa del siglo pasado se ha permitido asignar a la ciencia ese término no es otro que la distinción, esto es, el ejercicio de la *diferenciación,* una práctica de análisis o descomposición que encuentra en torno a la función de integración no sólo la constante invitación a componer un mundo diferente de aquel que nos viene dado a partir del mundo de la percepción y la opinión cotidianas sino también la razón en virtud de la cual la propia noción de problema -entendida en términos de mezcla y de distribución y ya no como obstáculo o elección- deviene un concepto epistemológicamente central.

En tercer término, de cara al interés por determinar la naturaleza de lo científico, la epistemología francesa pareciera recusar *ab initio* la posibilidad de considerar la ciencia en términos de puro *lenguaje* y, por ello mismo, como algo que meramente se dice, esto es, como una forma o una manera de hablar. Así, la materia del producto de lo científico no reside en la opinión, su cuestión no se reduce al problema de la verdad de lo dicho y su solución no remite a la construcción de un cierto isomorfismo lógico que torne posible la correspondencia entre lo propuesto y lo visto. No otra es, en efecto, la razón en virtud de la cual el logicismo -en tanto proyecto filosófico orientado a dirimir la cuestión del reconocimiento de la verdad de las opiniones- y la axiomática -en tanto técnica destinada a asentar la construcción de la coherencia de la ciencia sobre el sistemático recurso al principio de no contradicción- hayan encontrado tan pocos adeptos entre los epistemólogos franceses: a su entender, la esencia del conocimiento científico no reside en la forma de la proposición. Paralelamente, la epistemología francesa tampoco pareciera ni permitirse considerar a la ciencia meramente como algo que se hace, una *actividad* o una manera de actuar, ni identificar la materia del producto de lo científico con la experiencia o la vivencia y, menos aún, remitir su cuestión al dominio de una significación oculta, olvidada o perdida, esto es, a la necesidad de precisar el sentido, la orientación o la dirección que aquel sujeto trascendental que, no por fundar la labor deja por ello de perderse en sus efectos, tiende a asignar al desarrollo de lo científico y que sólo una interpretación capaz de explorar los condicionamientos subjetivos de la fundación histórica de la ciencia puede recuperar. Se entiende entonces el motivo por el cual, en tanto la esencia del conocimiento científico no reside ni en una proyección ni en una serie de supuestos que resulta necesario explicitar, el interpre-tativismo en tanto captación del sentido de la tarea científica y la hermenéutica en tanto instancia que habilita la exposición de sus condicionantes subjetivos puedan resultarle a la epistemología francesa tan ajenos como el logicismo y la axiomática: la ciencia es algo que se concibe, un *pensamiento,* una cierta modalidad del pensar; la materia a partir de la cual se elabora su producto reside en las relaciones, las conexiones, las vinculaciones, esto es, en una mera exterioridad que resulta previa a cualquier constitución de formas estables; la esencia del conocimiento científico se confunde con la idea de función; su problema converge con la posibilidad de evaluar la importancia de la relación considerada y la forma del proceso de su producción encuentra su modelo en unas matemáticas que se ejercen en tanto que pensamiento de la singularidad de las relaciones *en* la experiencia o, mejor aún, en el proyecto de un matematismo que no cesa de explorar la conciliación del pensamiento de la relación con la experiencia.

En cuarto lugar, en lo relativo a los peligros que una aproximación filosófica a la ciencia permite detectar, la epistemología francesa asume como principal riesgo característico de

lo científico no la *posibilidad de estafa (i.e.,* la tendencia a presentar como justificadamente verdadero aquello que no es más que falso o contradictorio), y tampoco la *amenaza de destrucción,* de alienación o de cosifi-cación que pareciera anidar al final de una ciencia cuya actividad falta a su sentido originario, sino la *promoción de la estupidez,* esto es, la proliferación de la creencia en que, a la hora de determinar el valor del proceso y el resultado de lo científico, basta con remitirse a la consideración de la verdad de su producto o al sentido que un cierto sujeto trascendental se permite asignar a su actividad. En consonancia con este desplazamiento en el orden de los riesgos, el despliegue del discurso de la epistemología francesa tiende a realizarse, antes que bajo la forma de una apología o una denuncia, a partir del ejercicio de una cierta selección que encuentra su forma más alta no ya en la formulación de un método de justificación y tampoco en la elaboración de una ética profesional de limitación de la actividad científica, sino en una crítica que, atendiendo a los problemas planteados, intenta a cada paso, y en función del criterio de la importancia, desambiguar y seleccionar la doble modalidad inherente a la naturaleza del proceso de lo científico: a medias astucia de la inteligencia, a medias tontería de la información.

Por último, ante la cuestión de la organización de la división del trabajo científico o, para decirlo de una forma más habitual, de cara a la cuestión de la clasificación de las ciencias, la epistemología francesa pareciera tomar como punto de referencia no tanto la cuestión de la distinción entre verdades formales o necesarias y verdades contingentes o materiales y, menos aún, la contraposición entre la explicación y la forma de lo verdadero y la comprensión y las figuras del sentido, sino la tensión entre verdades significativas, importantes e interesantes y verdades indiferentes, supuestas e impuestas y, bajo esa misma condición, tender a desplazar el criterio último que viene a tornar posible la clasificación de las ciencias desde el ámbito de la determinación de la diferencia ya en la naturaleza de sus objetos, ya en el procedimiento de sus métodos hacia la consideración del estatuto y la diversidad de los problemas que éstas permiten plantear en el orden del conocimiento. De esta manera, la propia clasificación encuentra su enemigo -y, por tanto, aquello que intenta excluir y dejar por fuera de aquella ciencia que clasifica- no ya en la especulación metafísica y tampoco en el mecanicismo positivista sino en las proyecciones del librepensamiento y remite, antes que a la diferenciación entre ciencias formales y fácticas o entre ciencias de la naturaleza y el espíritu, la cultura o el hombre, a la contraposición entre dos modalidades de ejercicio del conocimiento: una simbólica, estructural y conceptual que implica un cierto uso “inteligente” del pensamiento y otra imaginaria, ideológica y, en el límite, personal o subjetiva que tiende a confundir saberes con necesidades, aspiraciones y expectativas.

Atender a esta quintuple caracterización general que parecieran signar el abordaje filosófico de la ciencia desarrollado de la epistemología francesa permite evitar más de un malentendido a la hora de intentar precisar el estatuto de la propuesta deleuzeana. Por sobre todo, de cara a la cuestión que orienta este escrito y principalmente en función de la última de las cinco características que hemos esbozado, permite entender el motivo en función del cual, cuando Deleuze se apresta a elaborar una propuesta epistemológica propia, no supone necesario ofrecer ningún tipo de consideración especial a las ciencias sociales y humanas: no porque suponga que su objeto carece de lo necesario para acceder a un cierto estatuto de cientificidad (malentendido anglosajón), tampoco porque entienda que su método es el mismo que el de las ciencias de la naturaleza (malentendido alemán), sino porque considera que la cuestión de la clasificación de las ciencias es, ante todo, una cuestión de problemas y no de objetos o métodos.

Sea como fuere, a fin de precisar la posición que la propuesta deleuzeana tiende a adoptar frente a las ciencias sociales y humanas, resulta necesario considerar además un sexto rasgo idiosincrático de la epistemología francesa, una característica que la temprana y

duradera admiración que Deleuze experimenta por Jean-Paul Sartre^-1 le impide asumir completamente en el marco de la elaboración de su programa epistemológico. Nos referimos a la particular manera en que, a diferencia tanto de la filosofía de la ciencia anglosajona como de la teoría de la ciencia alemana, la tradición francesa ha tendido a plantear el problema de la relación de la subjetividad con la ciencia: no tanto como un suplemento, esto es, a la vez, como un obstáculo y un medio del conocimiento científico, tampoco en términos de otredad y, por tanto, simultáneamente como el límite último y como la condición originaria de cualquier cognición científica, sino como la instanciación de una cierta disolución, a medias combustible que sirve al desarrollo de la actividad, a medias efecto estructural que la investigación científica permite despejar. De forma similar a lo que ocurre en el caso de Michel Foucault, sobre todo a lo largo del último período de su obra, tampoco Deleuze se conforma ni con abordar la cuestión de las relaciones entre ciencia y subjetividad limitándose a inclinar, en último término, la balanza del lado de lo científico, ni con formular la cuestión de la subjetividad en términos aquello que necesariamente y, por principio, se sustrae a las posibilidades de la cognición científica. Se elabora una epistemología, eso es cierto. Pero, en lo que respecta a la cuestión de las ciencias sociales y humanas, la propuesta avanza a medio camino entre el estructuralismo y la fenomenología francesa.

El problema de la cognición científica y la concepción deleuzeana del producto de la ciencia

Que la aproximación epistemológica que Deleuze realiza a las ciencias sociales y humanas se despliegue a medio camino entre el estructuralismo y la fenomenología quiere decir que su propuesta encuentra la instancia de su constitución en el planteo de un problema que la coloca en una posición de fuga respecto de ambas escuelas. En devenir, a la diferencia y a la variación el valor que se merecen y, por tanto, de considerarlos en tanto que ser de lo real; una ciencia que resulta incapaz de atender a la manera en que el cambio, el devenir, la diferencia y la variación pueden tomar parte en la determinación del ser de lo real resulta incapaz de conocerlos en *su* verdad; una ciencia que resulta incapaz de conocer el cambio, el devenir, la diferencia y la variación en *su* verdad carece completamente de valor.

Entendido de esta manera, el desafío que el programa epistemológico deleuzeano formula a la ciencia es claro e incluye a las ciencias sociales y humanas como un todo: o la ciencia logra pensar en otros términos las ideas y los procesos de pensamiento que tienden a hacer posible su conocimiento de lo real, esto es, a distancia de la identidad, la representación y la negación, o, de cara al cambio, al devenir, a la diferencia y a la variación, elementos todos ellos definitorios de la definición de algo tal como una sociabilidad y una subjetivación propiamente modernas, el producto de su cognición no vale nada. En este escenario, no menos contundente resulta la apuesta desplegada a lo largo del capítulo quinto de *¿Qué es la filosofía?;* determinar la naturaleza de aquel tipo de idea científica que puede permitirle a la ciencia conocer al cambio sin necesidad de recurrir a otra cosa distinta que el propio pensamiento del cambio que resulta dado a la sensibilidad, una idea que habilite al pensamiento científico para desarrollar su proceso de cognición a la altura de la variabilidad y, bajo esa misma condición, a las ciencias sociales y humanas constituirse a la altura de una sociabilidad propiamente moderna que se distancia, por principio, respecto de cualquier tipo de fundamento teológico, una idea científica que recibe el nombre de "functor" y tiende a desagregarse en siete grandes elementos -*i.e.,* el límite, la variable, el sistema de coordenadas, el potencial, el estado de cosas, la cosa y el cuerpo- que constituyen las diversas instancia de resolución de aquel obstáculo que, en el orden del pensamiento de la ciencia, induce a considerar imposible el establecimiento de una vinculación inmediata entre el conocimiento científico y lo mutable. Concebido de esta forma, en primer lugar el functor *límite* plantea la cuestión de dónde se conoce científicamente; denuncia la creencia en que una afirmación infinita del cambio suponga un cambio sin fin o, lo que es lo mismo, un cambio monótono, un cambio que no cambia; caracteriza la operación científica de cognición en términos de desaceleración; y viene a determinar como lugar para el emplazamiento del conocimiento de la ciencia aquel punto a partir del cual un cambio deja de ser el cambio que es. En segundo lugar, la *variable* pregunta por el *cuándo* de la cognición científica; cuestiona la idea de que el cambio resulte en sí mismo capaz de distinguirse, que resulte indiferente a sí mismo; determina la operación del conocer simultáneamente en tanto que alineación de grados y como ordenación de formas de cambio, y establece como momento del conocimiento de la ciencia la detección de la independencia entre dos o más maneras de cambiar. En tercer lugar, el *sistema de coordenadas* afronta el problema del *cómo* del conocimiento científico; suspende la creencia en que, dados dos cambios independientes, resulte imposible establecer relación alguna entre ambos; hace de la cognición científica una operación de depotenciación, y establece como modalidad de la cognición científica la generación de un emparejamiento abstracto que hace posible la coordinación de las variables. En cuarto lugar, el *potencial* formula la pregunta por el *porqué* del conocimiento científico; discute la idea de que la relación entre dos cambios conduce necesariamente hacia la anulación de la diferencia que los constituye en tanto que tales; constituye a la cognición de la ciencia en tanto que operación de actualización, y postula como razón del conocimiento de la ciencia la emergencia o vi-sibilización de una cierta materia que se distribuye desigualmente en el sistema. En quinto término, el *estado de cosas* aborda la cuestión del *qué* del conocimiento de la ciencia; critica la creencia en que los efectos actualizados por un cierto cambio se efectúan, pueden fijarse y durar más allá del cambio que los genera; hace del conocimiento científico una

operación de derivación, y presenta como objeto de la cognición científica una cierta repartición del efecto de cambio en un sistema. En sexto lugar, la *cosa* indaga el *cuál* de la cognición científica; interdicta la suposición de que, en tanto es pura variabilidad, el cambio sólo puede ser concebido como una modificación que se instancia sin motivo o condición, libre y espontáneamente; asimila el conocer a una cierta operación de interacción, y establece como cantidad del objeto del conocimiento a una cierta desigualdad en la distribución de los efectos materiales en el sistema. Por último, el functor *cuerpo* introduce de derecho la pregunta por el *quién* en el orden del conocimiento científico; cuestiona la idea de que la razón del cambio resulte siempre externa; concibe la operación de cognición en términos de integración, y presenta como cualidad inherente al objeto completamente individuado del conocimiento científico la capacidad de un cambio de afectarse a sí mismo y, más aún, de comunicar a otros su manera de cambiar.

Más allá del interés que pueda suscitar esta singular caracterización del producto científico, llegados a este punto, el compromiso deleuzeano con la elaboración de una concepción de la cognición científica capaz de salvar la prueba que supone la problematización nietzscheana del nihilismo pareciera, cuanto menos en el ámbito de la epistemología de las ciencias sociales y humanas, conducirnos a una suerte de victoria pírrica en tanto tiende a ofrecernos una imagen de la ciencia que resulta completamente extraña respecto de aquello que nos hemos acostumbrado a esperar de una investigación científica que toma a lo social y lo humano como objetos. En cierta forma, la elección misma de la noción de "functor", una noción que Deleuze y Guattari toman en préstamo de la teoría de categorías^! y $q_{Ue>}$ desde su misma enunciación, resulta sospechosa del delito de pretender reducir y hacer depender la "cientificidad" de las ciencias sociales y humanas respecto de las formales, ya prefiguraba el tamaño de esta desilusión. De cualquier manera, que la imagen que el pensamiento deleuzeano puede ofrecernos de las ciencias sociales y humanas no coincida con aquello que esperábamos ver no implica necesariamente la inexistencia de ejemplos concretos de investigación que resulten, en un parte no menor, afines a su singular concepción del producto de lo científico. Más aún, tal vez la dificultad para dar con dichos ejemplos no resida en otro lugar que en nosotros mismos, esto es, en una cierta obstinación que nos caracteriza, aquella que nos conduce, una y otra vez, no sólo a dejar de lado la consideración de la apuesta supuesta por el concepto deleuzeano-guattariano de functor, sino también a desestimar la consideración de uno de los más patentes ejemplos de pertinencia y afinidad que la concepción deleuzeana del producto de lo científico puede encontrar en el ámbito de las investigaciones científicas sobre lo social y lo humano, un ejemplo que tal vez no esté muy lejano, que seguramente ocupe un lugar en nuestras bibliotecas o en la montaña de papeles que atesoramos todos aquellos que algunas vez hemos atravesado una carrera universitaria vinculada a las humanidades o las ciencias sociales. Nos referimos a Pierre Bourdieu: no al metodólogo de *Una invitación a la sociología reflexiva,* tampoco al epistemólogo de *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos,* sino al científico creador que ha dado a luz la teoría de los campos sociales. En efecto, ¿no puede acaso la noción de *illusio* ser entendida en términos de functor límite, esto es, como el grado cero del pensamiento de lo social a partir del cual resulta posible determinar la existencia y el funcionamiento de algo tal como un campo? Más aún, si bien es probable que la consideración de los capitales en términos de variable tienda a implicar una suerte de obviedad, ¿no implica acaso la noción de *espacio* social,^ esto es, la idea que permite expresar la estructura de las distribuciones y el sistema de las posiciones posibles al interior de un campo, una suerte de sistema de coordenadas? Por otra parte, entendida en tanto que razón que permite dar cuenta de algo tal como una existencia en el dominio general delimitado por el espacio social ¿no expresa la *distinción^-1* bourdieuana una suerte de potencial? Y la propia noción de *campo social* que resume el principal efecto derivado de la lógica de diferenciación del mundo social, ¿no implica acaso un cierto estado de cosas? Más aún, ¿resulta tan ajena a la idea del functor cosa la noción de disposición,[37-1 esto es, aquella categoría que intenta dar cuenta de la tendencia -inherente a la totalidad de los agentes- a actuar regularmente, de una cierta manera, en una circunstancia dada? En último término, ¿no expresa el *habitus^-!* una noción científica próxima al functor cuerpo deleuzeano? Más allá del hecho de que la fundamen-tación de la propuesta de correlación entre categorías bourdieuanas y functores deleuzeanos hasta aquí esbozada

requeriría de un estudio exhaustivo y profundo de ambos pensadores, la constatación de la existencia de una cierta afinidad entre sus posiciones permite poner en evidencia que resulta altamente probable que el conjunto de categorías filosóficas -en su mayor parte provenientes de la tradiciones epistemológicas anglosajona y alemana- en función de las cuales nos hemos acostumbrado a intentar caracterizar tanto el proceso como el producto de la investigación científica deberían, en tanto esas mismas categorías parecieran inducirnos a desatender importantes aspectos de los procesos y los elementos del pensamiento inherentes a la investigación en ciencias sociales y humanas, cuanto menos, ser revisadas en lo que respecta a la eficacia descriptiva que tiende a atribuírseles. Bien puede suceder, en efecto, que nos encontremos tan profundamente condicionados por modos filosóficos de pensamiento sobre la ciencia en todo contrarios a las propuestas y los programas de investigación que, en virtud de otras afinidades ocultas, tendemos a tomar como punto de referencia para el desarrollo de nuestras propias investigaciones en ciencias sociales y humanas que, aun en aquellos textos que hemos leído y releído infinidad de veces, nos resulte por demás difícil atender a vínculos y conexiones que van más allá de aquello que nos hemos permitido acostumbrarnos a esperar.

El problema práctico de las ciencias sociales y humanas: novedad, creación e invención pensamiento exclusiva y excluyentemente a las filas del "posestructuralismo", no pareciera más que dificultar la apreciación del hecho de que el vector en función del cual la epistemología deleuzeana tiende a aproximarse a las ciencias sociales y humanas pareciera depender y derivar de la necesidad de avanzar a medio camino entre el doble imperativo de un "sujeto sin estructura" y una "estructura sin sujeto" y que, por tanto, considerada en sí misma, dicha atribución no hace más que ocultar el hecho de que la tramitación de los tensos vínculos que lo remiten al estructuralismo no se realiza en la obra deleuzeana sin la liberación de un cierto movimiento complementario que se dirige a procesar sus lazos con el existencialismo francés, principalmente, a partir del recurso a una cierta reapertura de la cuestión de la individuación humana, esto es, a partir de un movimiento que no sólo oficia en tanto que instancia positiva para la crítica del concepto de "sujeto" sino que, además, sirve de base a la elaboración de tres grandes nociones que resultan de la mayor importancia para el desarrollo de la investigación en el ámbito de las ciencias sociales y humanas: en primer término, el ya mencionado functor cuerpo que oficia en tanto que campo de individuación capaz de determinar y dar cuenta de la novedad ontológica que puede serle asignada a un cierto tipo de actor o agente social; en segundo lugar, la noción de tipo psicosocial^! q_{Ue}, atendiendo a la consideración de los procesos de reflexión del movimiento, plegado de la fuerza y autoafección, permite abordar en términos de invención singular los procesos sociales, económicos y políticos de constitución de subjetividad; por último, el concepto de observador parcial, que abre la posibilidad de dar cuenta de la manera en que la introducción de la perspectiva o el punto de vista en el proceso de la cognición científica conduce, no tanto a la afirmación del carácter epistémicamente relativo de sus elaboraciones como a la posibilidad de llevar adelante, en el ámbito del pensamiento, una determinación completa de sus contenidos tanto enunciativos como observacionales.

Resulta aun más importante que la consideración conjunta de ambas tensiones permite poner en evidencia la aproximación deleuzeana a las ciencias sociales y humanas. Esta supone no sólo un acercamiento posfenomenológico a la cuestión del sujeto -que se encuentra mediado por la problemática de la individuación ontológica de lo nuevo, la singularidad económica, política o social de lo inventado y la determinación completa de aquello que es epistemológicamente creado-, sino también una propuesta que apuesta por la redefinición de la propia noción de lo social en términos de superficie y ya no bajo la forma de un conjunto o una articulación, es decir, como un "campo trascendental" o un "plano de inmanencia", sobre el cual la invención y la novedad de la invención en materia de subjetivación aún puede resultar posible. Para decirlo en los términos de *El anti-Edipo,* es

como un cuerpo lleno de conexiones que soporta las maquinaciones más diversas y resulta recorrido por una pluralidad de flujos.^—1 O bien, para hacerlo en los términos de *Mil mesetas,* como una máquina abstracta que efectúa la totalidad de los encuentros, se dinamiza en función de una serie variable de agenciamientos y no cesa de liberar los más heterogéneos devenires.^-l

Entendida de esta manera, la apuesta que viene a dirimirse en torno a la doble redefinición conceptual del sujeto y de la sociedad desplegada por Deleuze pareciera comportar la mayor importancia, no sólo en tanto supone un intento orientado a explorar una comprensión de la relación entre lo social y lo subjetivo, que ya no supone ni el compromiso cínico con la creencia en que el proceso de individuación que anida en la base de la emergencia de la subjetividad sólo resulta posible en tanto la sociedad logra ejercer sobre él su potencial represivo, ni la actitud naif que pretende hacernos creer que una sociedad entendida en términos de pura inmanencia supone una suerte de paraíso

terrenal donde todas las fantasías, las demandas y las aspiraciones pueden verse realizadas, sino, ante todo, la clave para entender un segundo gran problema positivo que la epistemología deleuzeana pareciera permitirse plantear a las ciencias sociales y humanas, una cuestión que conduce a interpelar el producto de su conocimiento ya no en tanto producto posiblemente adecuado sino en tanto idea efectivamente creada. Desde esta última perspectiva, el problema "práctico" que el pensamiento deleuzeano pareciera formular a las ciencias sociales y humanas no reside ni en la denuncia de su supuesta tendencia hacia la concepción de lo social en términos de totalidad cerrada (totalitarismo), ni en su presunta disposición cognitiva a reducir el sujeto a una suerte de cosa u objeto (cosificación), ya que la primera cuestión se resuelve en la comprensión de lo social en términos de plano de inmanencia y la segunda, con el desarrollo de las nociones de cuerpo, tipo psicosocial y observador parcial. El problema "práctico" de las ciencias sociales y humanas reside en otra parte: en la pregunta por el tipo de relación -ya de control, ya de liberación- que las creaciones functoriales que su pensamiento, así como también el conocimiento de la sociedad y la subjetividad que esas creaciones tienden a hacer posibles, vienen a establecer con la capacidad de invención y la potencia de novedad que habitan en lo social y lo humano.

Experiencia y empirismo trascendental

Miguel Ruiz Stull^-1

No deberíamos entender el proyecto ontológico desplegado por la obra de Gilles Deleuze si no como un constante desplazamiento del empirismo. Si, en el contexto de lo que mal se han llamado "filosofías posestructuralistas" o "posmodernas", sólo Emmanuel Lévinas y Gilles Deleuze proponen un proyecto de rehabilitación de la metafísica en clave de una nueva ontología, sería entonces razonable exigir la definición del principio por medio de tal línea de investigación, la tarea filosófica deviene consistente. Cuáles serían sus categorías dominantes, cuáles los campos por explorar, cuáles los procedimientos que contribuirían a tal despliegue metafísico. Todas estas preguntas recubren, por la evidencia de su aspecto, los viejos síntomas de petición de principio que la metafísica tradicional. En este contexto habría que considerar un desfondamiento de los marcos habituales de toda experiencia posible como el replanteamiento de los problemas que atañen justamente a cualquier proyecto que se despliega en clave filosófica. Para el caso de Deleuze, esto es un signo propio de su estilo filosófico, que no podría ser entendido bajo otra rúbrica que no

fuera el denominado “empirismo trascendental”.

Si la tarea planteada por el empirismo trascendental ha de superar las condiciones de la experiencia posible, es para recomponer una nueva forma de entender lo trascendental, a partir no ya de la mera constitución posible de objetos de la experiencia, sino de la exigencia siempre pensante de las condiciones efectivas de la experiencia real. Por ello resulta clave volver a revisar la noción de experiencia en la obra de Deleuze. La experiencia, lejos de limitar la operación misma de los conceptos, da lugar a nuevas formas de crearlos, tarea que sin lugar a dudas rige la fisonomía de esta forma de discurso filosófico. Querría dar cuenta en lo que sigue de las instancias de esta experiencia por medio de una doble clave de articulación: la primera atañe a la intervención de Hume en Kant en torno al rol de la génesis de los conceptos (y cómo éstos se ven modificados en cada momento por aquella diversidad sensible que llena la totalidad de la experiencia); la segunda concierne a la intervención de Bergson en Husserl, donde esa mentada noción de horizonte móvil (que rige el despliegue de una conciencia) asiste a la alteración de sus estructuras en pos de dar consistencia a la apertura a un campo trascendental.

No obstante, en uno y otro caso, tanto para lo que compromete a la creación de conceptos como al descentramiento constante del horizonte de la representación, lo que reclamaría el pensamiento de Deleuze al fin y al cabo habría de ser contemplado bajo la cifra de una ciencia de lo sensible, que haga devenir la experiencia un cuidadoso arte de la experimentación. En otras palabras, si el empirismo y la estética se hallan comprometidos en el movimiento de lo sensible, si el empirismo deviene trascendental y si la estética deviene apo-díetica, es en virtud de una operación compleja de aprehensión inmediata que el pensamiento de Bergson sostenía en su concepción del tiempo como duración.

Kant-Hume y el devenir de la crítica

Deleuze, en ese capítulo central de *Diferencia* y *repetición* titulado “La imagen del pensamiento”, realiza importantes aportes que permiten comprender las inflexiones decisivas para su proyecto de un empirismo trascendental, decisiones que a mi juicio tienen que ver directamente con una reconfiguración de las tesis kantianas y fundan la posibilidad de su proyecto crítico, por un lado. Pero que este fundamento, por otro, remite de modo directo al sentido y a la estructura de la experiencia que el discurso de Kant sostiene (al menos en lo que se deja leer en la *Crítica de la razón pura).* Recordemos que en aquellas páginas Deleuze retoma el problema que concierne a la recepción de la doctrina de las facultades de Kant, y cómo éstas tanto por el idealismo alemán como por los neo-kantianos son puestas en entredicho en relación con el principio de génesis, del que Kant supuestamente no habría dado cuenta

A mi juicio, el problema de Kant siempre fue uno y el mismo desde el punto de vista de la *Crítica de la razón pura:* la objetividad sin más. Recordemos que la consistencia de la crítica kantiana se sostenía ante todo en la posibilidad de la enunciación de juicios sintéticos a priori, los cuales serían la condición tanto del progreso de la ciencia como de la objetividad. Sin embargo, el esfuerzo de Deleuze, en este contexto del problema, consistió una y otra vez en rehabilitar el despliegue extensivo de esas facultades dispuestas por Kant -entendimiento, imaginación y sensibilidad-desde un punto de vista genético y desde un punto de vista analítico y espontáneamente deductivo. Lo fundamental para esta forma radical de planteamiento estriba en la condición efectiva de que la realidad de estas potencialidades de la subjetividad, que el propio Deleuze reconoce como una *pieza esencial para cualquier sistema en filosofía,* no se halla confinada por los límites de las formas propias de su determinación. Es completamente razonable esta suerte de reconocimiento: si la tarea de la filosofía es la creación efectiva de conceptos, para ello se requiere entonces de este haz de potencialidades que operan en la estructura de la subjetividad.

El descrédito que tanto el idealismo como el neokantismo observan en la propia doctrina de Kant se debe ante todo al desconocimiento de la posibilidad de una teoría como el empirismo trascendental, el cual es *el único medio de no calcar lo trascendental de las figuras de lo empírico.* La operación de puesta al límite de las capacidades subjetivas que fundan esta noción de subjetividad implica dos dimensiones a la vez: liberar lo sensible en cuanto tal (afirmando de este modo su heterogeneidad, diversidad e intensidad no cuantificable) y rescatar de otro modo la noción de trascendental (afincada en la proyección dada por la asignación de pureza con que el propio Kant las enviste). Es indudable que el modelo que emplea Deleuze para realizar esta doble tarea no es sino la doctrina estética del juicio reflexionante de lo sublime. Pues ahí la imaginación es violentada frente a la presentación de aquello que excede los límites extensivos de la comprehensión (sublime matemático) y también frente a la presencia poderosa de la naturaleza que excede los límites intensivos de toda representación (sublime dinámico).

Qué quedaría entonces de todo este proceso, si somos lo suficientemente justos con el propio Kant: la mera presentación de la Idea estética. Ésta se expresa como un puro sensible que siempre difiere de sí. Se hace comprensible así que el empirismo trascendental que nos ofrece Deleuze no podría ser sino un empirismo de la Idea, un empirismo que temporaliza los procesos de actualización de las Ideas. A mi juicio, habría que retroceder algo desde *Diferencia* y *repetición* frente a esta tan dificultosa problemática: retrotraerse a un par de textos, al artículo "La idea de génesis en la estética de Kant" y, más atrás aún, a la obra *Empirismo y subjetividad,*^ *—]* con el fin de recoger mayores elementos de análisis en vista a un entendimiento para esta cuestión que en lo inmediato resulta problemática.

En ese artículo donde Deleuze retoma ciertos problemas de la estética kantiana es posible resolver algunos problemas como tarea fundamental de un empirismo trascendental. A saber, el propio principio de génesis de la experiencia que tanto Salomon Maimón como Johannes Fichte reclaman tempranamente a Kant. Muy sumariamente, en la interpretación de Deleuze en el contexto de la *Crítica de la facultad de juzgar estética,* Kant respondería de modo alusivo a estos reclamos poskantianos por medio de la apuesta de un libre acuerdo entre las facultades. Recordemos que en las dos *Críticas* que le anteceden el objetivo fundamental era donar objetividad a lo oscuramente dado a la sensibilidad. Esto es, la evocación receptiva y pasiva de ciertos hechos que inquirían por sus condiciones de posibilidad, las cuales se hallan en el espontáneo despliegue de aquellas facultades determinantes Hasta ahí la crítica poskantiana tiene toda la apariencia de lo razonable. La génesis, entonces, no podía ser presentada en virtud de sus propias formas de operación, las cuales en todo momento aparecen signadas bajo el carácter específico de la espontaneidad. No obstante, en la tercera *Crítica* Kant muestra un fondo donde se fundan las dos *Críticas* que la preceden, retornando al fondo que es la experiencia; a ese campo o tierra *(Felá)* que (sin determinación ni dominio alguno) se despliega en un desinterés radical. Ello se expresa en la emisión del juicio reflexionante de lo bello y de lo sublime. Este tipo de juicio sólo expresa el sentimiento del sujeto, ya que nada hay de sublime o de bello en la propia naturaleza, que simplemente brinda la ocasión para que haya tal sentimiento meramente subjetivo.

He aquí lo que a mi entender interesa a Deleuze: si tal empirismo que se invoca como trascendental no podría tener sentido bajo una nueva imagen de la estructura de la subjetividad que, liberada de las constricciones de orden cognitivo o de orden ético, sería la más audaz aventura de la creación de conceptos. Tales conceptos no vendrían hechos de antemano sino que se acomodan a las condiciones reales de la presencia y el despliegue siempre dinámico de lo sensible. Este empirismo no podría proceder bajo esta consigna dada en la producción de los medios que, en cada caso, han de contemplar conceptualmente para liberar lo sensible de determinaciones ajenas y heterogéneas (que vician y desnaturalizan su propio despliegue moviente). Estos medios son las operaciones propias de las facultades que Kant descubre y estructura en su propio proyecto crítico. Esas facultades emancipadas darían lugar a la venturosa captación de flujos, fluxiones y vibraciones que dan la complexión variante que domina lo real en cuanto tal. De este

modo, y desde una óptica eminentemente genética, la estructura de la subjetividad -puesta en movimiento por el flujo progresivo de lo sensible- hará devenir a la facultad de la imaginación libre y originaria. A su vez el entendimiento, infinito y original, no se desplegaría a través de sus categorías con fines teoréticos. Pero tampoco se hallará sometido al imperio de una razón práctica pura que produce la determinación mandante de la ley moral.

Esto es lo que descubre y hace extensivo Deleuze, a partir de la seria lectura de esta tercera *Crítica,* y que es el inicio de la mayoría de los del sueño dogmático, pero además es sólo con Hume que se podrían superar los problemas de génesis que enfrenta la dimensión de lo trascendental. Deleuze así parece señalarlo, sosteniendo la tesis fuerte de que la crítica en sentido trascendental reduce de suyo el plano metódico en vista de una especie de constructivismo lógico.

Recordemos que la existencia lógica de las categorías son objeto de una deducción y no de una analítica, y que el precio que pagan estas categorías al ser aplicadas a la experiencia (mediante los procesos del esquematismo emprendidos por la imaginación) es la reducción de su propio alcance en busca de la realización efectiva de su significación en un juicio determinante. Desde este punto de vista, lo dado es dado en el sujeto que pone un determinado orden a una materia sensible que supuestamente se comporta de modo inestable y diverso consigo mismo. Para decirlo con Kant, lo sensible diverso consigo mismo no es sino una pura rapsodia. Pero esto sólo vale para la experiencia general de lo posible y Deleuze adelanta otra posibilidad de la crítica que dé cuenta de la experiencia a partir de la experimentación cuasi artística. Una crítica en un sentido empírico sólo podría proceder sobre descripciones que configuran reglas variantes, tan hipotéticas como tentativas, que obedecen a su singularidad, tomando por modelo de práctica especulativa no a las matemáticas sino a la física.

Parece ser razonable esta tesis: si lo sensible se comporta como un flujo variante de intensidades cualitativas que rebasan nuestros propios umbrales de percepción, la ciencia física se ha ocupado de desentrañar la naturaleza del movimiento. Si lo sensible es un flujo, éste por cierto se halla en todos los casos manifiestos por el propio movimiento, y es a esta experiencia a la que hay que necesariamente obedecer y observar. Deleuze señala que de esta experiencia hay que partir porque ésta es la experiencia propiamente tal. Esto es, una experiencia situada a las condiciones reales de aquello que se manifiesta en tanto movimiento, en tanto intensidades sensibles, tan singulares como variantes. Así se muestra en esta experiencia emancipada de las condiciones epistémicas. La experiencia no se asienta en condiciones de una subjetividad meramente teórica. Y esto, pienso, es lo fundamental que Deleuze observa en el empirismo humeano que se constituye en lo dado, en la realidad moviente de la duración del tiempo, del transcurrir variante de flujos que rebasan, por su singularidad, los umbrales habituales de una percepción tan determinada por lo particular como limitada por sus propias pretensiones de precisión.

Un empirismo trascendental habrá de rebasar las condiciones de la experiencia general de lo posible, para captar la naturaleza sensible de umbrales temporales superiores e inferiores a la forma habitual de la experiencia humana, esto es, pensar en definitiva más allá de las figuras determinantes de atributos antropológicos.

Husserl-Bergson y la ampliación de la experiencia

La estructura de la subjetividad no podría ser considerada bajo un carácter originariamente

especulativo, sino que se constituye en lo dado y se forma en la práctica transformacional de sus propias estructuras. En efecto, si atendemos a lo dicho en el apartado anterior, el sujeto no es algo distinto del despliegue de sus propias operaciones pragmáticas. El sujeto no es algo distinto del contenido singular que estructura las condiciones reales de la experiencia abierta al campo variante de lo sensible. Y ésta es quizá la otra nota definitoria para un empirismo trascendental hasta acá descripto. Tal empirismo requiere de esta variación de las circunstancias que definen, en la práctica, la forma de la subjetividad en un momento y un lugar no determinados previamente por categorías, sino sumergidos en condiciones reales (que hacen de la experiencia un campo absoluto de experimentación y alienta a la creación de los medios conceptuales adecuados a las singularidades que la pueblan).

Pienso que esto es lo que Deleuze entiende por campo trascendental. Algo que precede a todo proceso específico de formación subjetiva. Se trata del sentido que en su último texto publicado llamaba simplemente con la expresión "una vida".

Quisiera ahora seguir esta pista en aquello que toma Deleuze de Husserl, pero con importantes modificaciones que a mi juicio no podrían ser del todo comprendidas sin la intervención capital del pensamiento de Bergson (como ingrediente transformador de los problemas vinculados con la noción de subjetividad y de tiempo que la fenomenología en general problematiza radicalmente). Quizá sea *Lógica del sentido* en la decimoquinta serie dedicada al tratamiento de las singularidades, la mejor instancia para poder revisar el ingrediente cuasi fenomenológico que nutre esta noción de empirismo trascendental. En esas páginas decisivas, se vuelve al problema de la génesis de la subjetividad que ya hemos retrotraído desde Kant. No obstante, la óptica adoptada por Husserl difiere de la Kant; puesto que los parámetros estáticos con que se configuraba la experiencia desarrollada por la crítica se transfieren a la génesis de estructuras intencionales (que donan sentido a ese mismo flujo material sensible que recorre nuestra experiencia).

En efecto, sea por una expresión que manifiesta el sentido de un yo trascendental, sea por las operaciones significantes que otorgan objetividad e individuación, pareciera que el problema siguiese siendo el mismo: cuál sería el principio de génesis que definiría la emergencia de esa misma estructura de una conciencia que se determina como intencional. Para el entendimiento de Deleuze, el problema de la génesis en Husserl mantiene las mismas notas problemáticas que en Kant, precisamente por el sentido de lo trascendental que la fenomenología exige como constitutivo de la experiencia. La experiencia en estas condiciones complejas de emergencia sigue estando sujeta a las condiciones que impone una estructura "egótica" dada estáticamente de una vez. Dona así una unidad sintética a una multiplicidad variante que es el comportamiento típico de lo sensible. He aquí que cobra sentido una noción tal como la de campo trascendental presubjetivo, impersonal, preindividual, que efectúa en lo real la compleja trama del acontecimiento de la experiencia. Lo que se busca en todo momento en el texto de Deleuze es sobrepasar las condiciones formales del yo trascendental (que funda los parámetros de determinación de un yo empírico) de modo que sea posible desactivar las formas personales y la perspectiva de la individuación. Se busca hacer emerger las emisiones puras de singularidades que pueblan de modo trascendental es el campo de una vida como pura inmanencia. Difiere de modo variante de sí mismo, es una duración cualitativa que sobrevuela las determinaciones de una conciencia trascendente, tal como lo había expresado Bergson.

Deleuze afirma que el campo trascendental opera al modo de una conciencia

prerreflexiva, asubjetiva, impersonal.^—! a su vez es^e camp0 trascendental no es distinto de una inmanencia que se sustrae cada vez de las figuras determinantes de la trascendencia. La no sustracción de esas figuras implicaría un empirismo simple de lo sensible, que realizaría cortes en el flujo de movimiento por medio de una sensación determinada.

El campo trascendental se hallaría en un proceso constante de formación, de recorrido del flujo de la experiencia (sustrayéndose de los contenidos determinados) de modo que la experiencia, librada de condiciones heterogéneas a su propio movimiento, deviniera inmediata. Es esta inmediatez, pero también esta inmanencia que Deleuze consigna por medio de la expresión "una vida", lo que da un sentido definitorio al proyecto de un empirismo trascendental. Y una vida sólo contiene virtualidades y potencialidades, agrega Deleuze, y esas virtualidades son lo que definen la inmanencia del campo trascendental y los procesos de actualización que se hacen extensivos en un estado de cosas tal que éstos se hallen siempre dispuestos en el flujo de un devenir. En el campo trascendental encontramos la indeterminación, la singularidad, lo imprevisto del acontecimiento y un tiempo volcado en una pura duración que expresa las potencialidades de cambio y alteración de tal sujeto, de tal objeto. Si lo indefinido como tal no marca una indeterminación empírica sino una determinación de inmanencia (o una determi-nabilidad trascendental) es en virtud de una operación de un principio de indiscernibilidad. Y lo indiscernible es lo sensible en cuanto cambio o alteración de lo sensible. Recordamos en esto a Aristóteles cuando define la categoría de *alloiosis como* la actualidad de lo potencialmente activo y pasivo. Lo indefinido de lo virtual, la inmanencia de una vida y la variación de singulares del campo trascendental no son sino los indicadores de una multiplicidad que cada vez cobra una fisonomía variante en los cuerpos que expresan su potencialidad. Deleuze lee en una ficción de Dickens sobre un agonizante el proceso donde la vida del individuo cede lugar a una vida impersonal, y sin embargo singular, de la que se desprende un puro acontecimiento. La agonía lo libera de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad. Es un *homo tan-tum* al que todo el mundo compadece (únicamente en el instante agónico) y alcanza una especie de beatitud. En ese efímero instante es una haec-ceidad *(hecceité),* no una individuación sino una singularización de la propia existencia.

Qué es, entonces, esta existencia singularizada, esta haecceidad que se expresa extensivamente cada vez bajo las complexiones de lo indefinido (estas virtualidades que pueblan en variación absoluta el campo trascendental), sino la experiencia misma de la duración. De manera similar lo expone Bergson en su obra que, como más tarde Deleuze, hace devenir la vida determinada en una vida indefinida. Bergson escribe en *El pensamiento* y *lo moviente* que la duración es la vida continuada en una memoria que prolonga el pasado en el presente. Sea que el presente contenga distintamente la imagen del pasado que se agranda sin cesar, sea que más bien testifique (por su continuo cambio de cualidad) la carga cada vez más pesada que uno arrastra detrás de sí, a medida que la vejez aumenta. Y agrega que sin esta supervivencia del pasado en el presente no habría duración sino solamente instantaneidad.^—^

Si leemos bien, la duración no sería algo distinto que la reconfiguración radical de las condiciones reales de la propia experiencia. Esa experiencia que hasta ahora hemos considerado para el proyecto de un empirismo trascendental. Se trata de reconfigurar la experiencia desplazando sus cuadros determinantes por progresos dinámicos, la forma estática de determinación de sus parámetros por disipación de virtualidades (que aquí y allá se actualizan en la potencia de relación de los cuerpos). Finalmente, la duración extendiéndose en las expresiones materiales de un espacio abierto de conexiones y digresiones que manifiesta el movimiento que es la vida misma. Lo real para Bergson es el cambio, más allá de los cuerpos que expresan su actualidad. Esos cuerpos y esas formas distintas ponen en evidencia la serie material de las cosas. La experiencia efectiva que

tenemos inmediatamente (de eso que llamamos lo real) coincide en todo momento con la experiencia misma del movimiento del devenir.

La experiencia, entendiendo la ampliación de su concepto propuesto por el pensamiento de Deleuze, es el enclave privilegiado donde se producen series de alteraciones expresando su siempre variante y larvaria fisonomía. El tiempo de una duración y la materia donde esta temporalidad se extiende no podrían ser sino formantes esenciales de este tipo de empirismo que ha de responder con el devenir de la experiencia. De este modo, el campo trascendental que configura este peculiar empirismo exige a los problemas de génesis de la subjetividad y la objetividad que se hallen dispuestos más en términos de tiempo que de espacio, más en términos de diferencia que de identidad. Es una repetición que siempre difiere de sí misma. Un empirismo radical o trascendental obedece a esa extraña razón de los progresos de una multiplicidad cualitativa que, en el entendimiento de Bergson, siempre habrá de estar en constante variación de sí. Ahí está la potencia de una nueva metafísica, que ya no se identifica con el poder ge-neralizador de sus proposiciones y postulados tomando por norma la experiencia general de lo posible. La metafísica habrá de devenir la experiencia misma, una potencia extrema de recorrer las fluctuaciones de lo real. Seguirá las articulaciones que subyacen en la evidencia sensible de sus líneas de hechos o simples estados de cosas. Eso es lo que Bergson denomina una experiencia integral o lo que Deleuze piensa para un empirismo trascendental. Es una crítica radical que se concibe en sentido empírico. Una potencia de exteriorización de diferenciales que pueblan de modo variante los datos inmediatos bajo la expresión radical de una serie de alteraciones, que dan razón tanto a lo virtual como a lo actual de la realidad de su fisonomía.

evidencia un conocimiento profundo del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume y una fuerte inspiración para sus críticas a la idea de sujeto moderno, en especial con relación a la concepción cartesiana de la que, en tanto filósofo francés, recibe como legado para criticarlo y posicionarse en un nuevo punto de partida. En *Empirismo y subjetividad* encontramos esta afirmación "el espíritu no es sujeto, está sujetado"; también encontramos la relación que establece Deleuze entre escepticismo y positivismo:

La teoría de la razón va de un escepticismo a un positivismo, de un escepticismo de la razón a un positivismo del sentimiento, el cual incluye por fin a la razón como una reflexión del sentimiento en el espíritu calificado

Para tomar a Hume como punto de partida en el señalamiento de un vínculo mediado y problemático con la filosofía francesa, indiquemos que el filósofo escocés en 1734, tras unos meses en Bristol, dejó el estudio autodidacta y realizó "experimentos mentales" en La Fleche (Anjou, Francia). Durante los cuatro años que permaneció allí diseñó su plan de vida, como escribiría en *De mi propia vida.* En territorio francés y en contacto con el campo de debates de la filosofía francesa completó el *Tratado de la naturaleza humana* a los veintiséis años. Recordemos que La Fleche fue una escuela que fundó Enrique IV en 1603 y donde puso a cargo a los jesuítas; en ella se educó Descartes durante seis años, desde los diez a los dieciséis (desde 1606 hasta 1612). En el caso de Hume, al parecer, el vínculo directo con el pensamiento francés de la época y en contacto con el escepticismo es Pierre Bayle. En la historia del escepticismo se ubica a Pierre Bayle (1647-1706) dentro de la primera Ilustración, bajo la influencia del cartesianismo. La lucha contra la escolástica se da entonces en el terreno religioso y, al modo de Montaigne, concentra sus críticas en la actitud dogmática de la teología racionalista pero ahora en el lenguaje erudito y preciso donde el ensayo, como género literario, deja paso al diccionario. Su obra *Dictionnaire historique et critique* da cuenta de la doble preocupación por la revisión crítica de la tradición. La crítica del dogma escolástico debe empezar por la revisión de sus orígenes y sus testimonios. Al parecer, en el contacto con esta obra, Hume accede a una elaboración académica y rigurosamente filosófica de la vertiente

escéptica que, como espero mostrar, en distintas dosis de pirronismo impregnó el pensamiento francés desde los inicios del Renacimiento y la primera Modernidad, dada la difusión y la popularidad de los *Ensayos* de

Montaigne, que logró un fuerte impacto en dos figuras emblemáticas: Descartes y Pascal, a los que puede accederse si se los ubica como dos recepciones en muchos casos antagónicas frente al reto escéptico puesto en escena por Montaigne.

Descartes y Pascal, lectores de Montaigne

El escepticismo, en la Modernidad, alude a distintos autores y podríamos decir que, en la medida en que se identifica con el rechazo al dogmatismo (gnoseológico, ético o religioso), se vincula con la actitud de revisión crítica, duda y desconfianza respecto de los sistemas metafísicos heredados del pensamiento griego y cristiano. La "actitud pirrónica" reaparece con fuerza en el Renacimiento a partir de las traducciones latinas de los escritos de Sexto Empírico (se traduce en seis ediciones consecutivas entre 1562 y 1735) , de la obra de Michel de Montaigne (1533-1592), del clima de fuertes disputas religiosas y del choque entre actitudes reformistas y conservadoras dentro de la Iglesia Católica. La influencia de Montaigne y su evaluación del escepticismo en el pensamiento de autores emblemáticos como Pascal y Descartes están suficientemente atestiguadas en la bibliografía contemporánea. Normalmente se ubica el inicio de la Modernidad en Descartes y se diferencia la "duda metódica" de la "duda escéptica", exagerando las distancias. Sin embargo, podemos afirmar que es el clima de insatisfacción y disconformidad, presente en los ámbitos académicos franceses ya desde los inicios del Renacimiento, lo que propicia, en esta primera modernidad, la aparición de un sentimiento rupturista respecto del pensamiento medieval. La recuperación de la actitud pirrónica se da ahora en el marco de un nuevo mundo de problemas.

En un libro escrito durante otra etapa teñida de sangre, durante la Segunda Guerra Mundial y su exilio en Suiza, el filósofo francés León Bruns-chvicg escribe *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne,* donde presenta el "drama" de la filosofía francesa como una representación en tres actos donde el primer acto es Montaigne. En el segundo, la ironía agnóstica y pesimista es el punto de partida para el racionalismo cartesiano que resuelve el reto escéptico fundamentando la certeza del *cogito,* el tercer acto sería Pascal, que a partir del reconocimiento de los límites de la razón para fundamentar la idea de Dios resuelve el problema escéptico con el argumento de la apuesta a la fe.

Descartes escribe en francés el *Discurso del método.* Este gesto consolida el de Montaigne de escribir sus *Ensayos* en francés. Recordemos que Descartes nace en 1596, un año después de la edición de los *Ensayos* bajo la compilación de Marie de

Gournay.

Descartes comienza el *Discurso del método para conducir bien la razón* y *buscar la verdad en las ciencias* en la Parte I diciendo, de modo irónico: "El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él que los que incluso son más difíciles de contentar en cualquier otra cosa no desean habitualmente más que el que tienen".^1 Aquí Descartes critica la conformidad con que la gente acepta sus creencias sin cuestionarlas y la actitud irreflexiva con que damos por cierta y segura la distinción entre lo verdadero y lo falso. Estos párrafos repiten casi literalmente los de los *Ensayos,* cuando en el capítulo XVII del Libro II afirma Montaigne:

Se dice que la mejor parte que nos han repartido las gracias es el buen sentido pues no hay nadie que no esté contento con lo que le tocó.k—]

En esta misma Parte I del *Discurso,* Descartes revisa la educación que recibió y que describe para luego afirmar:

Por lo que tan pronto como la edad me permitió salir de la sujeción de mis preceptores abandoné enteramente el estudio de las letras. Y al resolverme a no buscar más otra ciencia que la que se podía encontrar en mí mismo o en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar [...] en ver gentes de condiciones diferentes, en recoger diversas experiencias.

De este modo Descartes pone en tela de juicio el conocimiento aceptado y transmitido por la escuela como fuente de la certeza así como la capacidad de discernimiento del común de la gente, es decir, las creencias vigentes de su época. Montaigne, en el mismo capítulo XVII del Libro II de los *Ensayos,* señala en múltiples párrafos su desconfianza acerca de los poderes de la razón humana que en sus palabras es "una espada peligrosa y de doble filo, hasta en manos de Sócrates, su más íntimo y cercano amigo".

Unos párrafos más adelante, en el capítulo XII del Libro II dedicado a la *Apología de Raimundo de Sabunde,* plantea el problema del escéptico. Allí afirma que "la peste del hombre es la creencia de que sabe"^^J y examina el refugio en el silencio de los pirrónicos de modo crítico, pues ellos, al no encontrar salida más que en la renuncia del lenguaje para expresar sus tesis negativas, necesitan un lenguaje nuevo porque el nuestro está formado por proposiciones afirmativas que les resultan completamente enemigas para sus tesis.

"De modo que cuando dicen «Yo dudo» de inmediato los atrapamos por el cuello para hacerlos confesar que al menos esto lo aseguran y saben, es decir, que dudan." Aquí hace una analogía con la medicina y el uso del ruibarbo que arroja afuera a los malos humores junto con él mismo. Señala el tipo de encerrona en que se coloca el escéptico cuando afirma "yo dudo", "yo ignoro". El reto escéptico debe ser enfrentado con la pregunta: "¿Qué sé?". Como veremos, sus críticas no se orientan a negar la posibilidad del conocimiento sino a la pretensión de tener una base segura en los poderes de la razón para tal emprendimiento. En este punto, Descartes usa la misma estrategia pero el resultado que alcanza es la recuperación de la confianza en los poderes de la razón y en la postulación de una nueva certeza en el "yo pienso".

Así llegamos al siglo XVII, que para la filosofía francesa es el siglo de Descartes (1596-1650) y de Pascal (1623-1662), a los que se suele ubicar en posiciones opuestas aunque la convergencia de intereses en ambos pensadores parece ser tan relevantes como sus divergencias. Podemos decir, en principio, que representan dos formas diferentes de experimentar la idea de Dios y el compromiso con la ética aunque ambos han expresado un viraje en el mundo de intereses por las matemáticas y el modo de concebir la racionalidad. Para ambos, la ruptura con el pensamiento medieval y el ascenso reglas de la razón como un medio para ocultar la debilidad de criterios para legislar. Pascal destaca el valor de la *Apología de Ramón de Sabunde:* allí Montaigne combate tanto a los que afirman dogmáticamente la existencia de Dios como a los que, también dogmáticamente, afirman que Dios no existe, ya que tanto unos como otros están abandonados "a sus luces naturales", despojados de toda revelación, esgrimen argumentos que son endebles tanto en un caso como en otro. En esta *Conversación* advertimos, al final, la valoración negativa y el repudio de los teólogos hacia las lecturas de Epic-teto y Montaigne, solamente toleradas porque, en los análisis de Pascal, hay una consideración restringida al marco total de su pensamiento que, en última instancia, argumenta a favor del valor de la fe en la existencia de Dios. Monsieur Saci advierte que el valor de estas lecturas se sostiene en que, como los buenos médicos, Pascal puede transformar poderosos venenos en remedios y sacar perlas del estiércol:

Lo que se podía decir aun más de aquellos filósofos cuyo estiércol, por su negro humo, podía oscurecer la fe vacilante de los que los leen. Por eso aconsejaba siempre a esas personas que no se expusieran con ligerezas a esas lecturas, por temor a extraviarse con tales filósofos, y convertirse en presa de los demonios y alimento de los gusanos, según la expresión de la Escritura, como lo fueron aquellos filósofos J—

Montaigne en Nietzsche

Sabemos que Nietzsche profesa un especial apego por Montaigne, y que lleva los *Ensayos como uno* de los pocos libros que lo acompañaron en sus años de "filósofo errante", junto con Sthendal y el abad GalianiJ—1 En *Ecce homo,* en el capítulo denominado "Por qué soy tan inteligente", Nietzsche manifiesta su adhesión al escepticismo y su admiración desde las primeras lecturas. Allí afirma:

Tengo que retroceder medio año para sorprenderme con un libro en la mano. ¿Cuál era? Un magnífico estudio de Victor Brochard, *Les Sceptiques Grecs,* en el que se utilizan mucho también mis *Laertiana.* ¡Los escépticos el único tipo *respetable* entre el pueblo de los filósofos, pueblo de doble sentido y hasta de quintuple!

En este y otros párrafos expresa su admiración por la cultura francesa a la que valora y coloca en contraposición a la alemana. Especialmente a partir de su amor por los franceses, destaca a Montaigne al punto de considerarlo asimilado en su espíritu y en su cuerpo:

El que yo tenga en el espíritu, ¡quién sabe!, acaso también en el cuerpo algo de la petulancia de Montaigne; el que mi gusto de artista no defienda sin rabia los nombres de Moliere, liére, nei- y Racine contra un genio salvaje como Shakespeare^—

Así vemos que en el juego del cruce entre tradiciones culturales distintas, la alemana, la francesa, la escocesa, ubicamos a Deleuze en relación con la larga tradición escéptica donde encontramos un anticartesianismo *avant la lettre,* presente en Montaigne que, vía Hume (un filósofo escocés) y Nietzsche (un filósofo alemán), recibe pero no da acabadamente cuenta de ello.

Conclusiones

Volviendo al punto de partida, nos preguntamos si Deleuze leyó a Montaigne. Sin duda, como todo francés, debe haber leído los *Ensayos* en su formación escolar^] y es posible también conjeturar que ha sido víctima de la imagen canónica que lo presenta como un señor ocioso aficionado a las letras por necesidad de evasión, por exceso de aburrimiento, que a partir del género ensayo da inicio al individualismo. En su interés por superar la concepción cartesiana de la subjetividad Deleuze recurre a dos potentes figuras, Hume y Nietzsche, que se expresan en lenguas distintas del francés pero en las que busca arraigo para sus ideas. Vimos que en el caso de Hume la recepción del escepticismo francés resultó decisiva para marcar la ruptura con la filosofía cartesiana y en el de Nietzsche que en los franceses encontró una potente fuente de inspiración en su denuncia de la metafísica como un pensamiento arrebañador y domesticador, con fuerte interés en la epistemología y en la ética, donde Montaigne ocupa un sitial de honor.

Cómo hacer sensible una historia de las ciencias desde una lógica de la sensación: conexiones entre Bachelard y Deleuze en las ciencias sociales argentinas

*Alejandra Gabriele^^*

No hacer lo visible, sino hacer visible.

Paul Klee

Hay un problema común, dice Gilles Deleuze, a propósito de las artes y de la pintura de Francis Bacon: producir lo visible o hacer visible lo invisible. “La tarea de la pintura se define como el intento de hacer visibles fuerzas que no lo son. Del mismo modo, la música se esfuerza por hacer sonoras fuerzas que no lo son.”^—1 Siguiendo esta dirección argumental, podemos también pensar en la diferencia entre producir conocimiento científico sobre lo conocido, es decir, sobre lo visible, y en ese caso tenemos un arsenal metodológico que nos permitirá realizar una producción exitosa; o producir un conocimiento que permita hacer visible algo insospechadamente visible. ¿Cuál podría ser el punto de partida de una epistemología y metodología que haga posible hacer visible, y no seguir haciendo lo visible? A partir de esta inquietud iniciamos, a modo de ensayo, una exploración que

conecte las reflexiones de Gastón Bachelard sobre la sensibilidad epistemológica y la lógica de la sensación de Gilles Deleuze en la que está entramado el arte pictórico de Francis Bacon, para iniciar la construcción de una historia “sensible” de las ciencias sociales en la Argentina.

Sensibilizando la mirada epistemológica: Gastón Bachelard

La tradicional historia de la ciencia, preocupada por dar cuenta de los conocimientos científicos en tanto conocimientos objetivos, ha concentrado la mirada en las continuidades, en las regularidades, en la historia de lo mismo. Este relato de una sucesión de hechos encadenados linealmente genera la ilusión de un conocimiento pleno de un pasado inmutable:

Al hacer un *relato continuo* de los acontecimientos, se cree poder revivir fácilmente dichos acontecimientos, en la continuidad del tiempo y se da insensiblemente a cualquier historia la unidad y la continuidad de un libro. Se difuminan las dialécticas bajo una sobrecarga de acontecimientos menores. Y en lo que concierne a los problemas epistemológicos que nos ocupan, no se aprovecha la extraordinaria sensibilidad dialéctica que

caracteriza la historia de las ciencias

Nos llama la atención la referencia de Bachelard a la sensibilidad de la mirada epistemológica, que permite pensar que desde una visión continuista se insensibiliza la mirada de la producción científica remitiéndola a “la unidad y continuidad de un libro”, fundada en un origen que puede reconstruirse en tanto supone una sucesión de acontecimientos que pueden ser remontados linealmente hasta el origen. Cuando Bachelard arremete contra los filósofos, arremete justamente contra la *insensibilidad.* Denuncia ese interés por simplemente “leer y releer generalidades” que sólo conducen a la condena de la técnica, impidiendo de este modo dejarse asombrar por el desarrollo de novedades científicas. El filósofo al realizar sus reflexiones sobre las investigaciones técnicas “no ve su belleza intelectual, permanece insensible a la armonía que aparece en esta multiplicación de seres bien ordenados. Deshumaniza así un esfuerzo prodigioso del espíritu humano, el propio esfuerzo de la ciudad científica ante un mundo que hay que crear con una extraordinaria novedad”. Nuevamente la recurrencia a la *sensibilidad* como la facultad que permite apreciar otros órdenes en la historia de la producción de conocimiento científico, que no son percibidas desde la tradicional mirada que busca generalidades,

sensación.

Ampliaciones epistemológicas desde una lógica de la sensación: Gilles Deleuze

Algo en el Bacon de Deleuze nos interpela epistemológicamente. Aparecen categorías, operaciones, miradas, que pueden pensarse como posibilidades epistemológicas en tanto posibilitan aperturas visuales que orientan la mirada en nuevas direcciones.

Cuando Deleuze habla de sensación (recurriendo a Bacon y Cézanne), está hablando de una forma, la figura, que no representa objeto alguno (figuración), sino que se trata de algo que pasa de un orden a otro, de un dominio a otro, de un nivel a otro: "La sensación es maestra de deformaciones, agente de deformaciones del cuerpo". El cuerpo da y recibe sensaciones, por lo tanto es el punto de anclaje de un movimiento, que tiene que ver con el sujeto y con el objeto al mismo tiempo. Con el sujeto en tanto sistema nervioso, movimiento vital, instinto, temperamento, pero también tiene que ver con el objeto en tanto hecho, lugar, acontecimiento. Es "las dos cosas indisolublemente, es ser-en-el-mundo [...] a la vez *devengo* en la sensación y algo *ocurre* por la sensación. [...] Siendo espectador, no experimento la sensación sino entrando en el cuadro, accediendo a la unidad de lo sintiente y de lo sentido"J?—1 Pintar la sensación, tanto para Francis Bacon como para Paúl Cézanne, es registrar el hecho, en cuanto este hecho afecta el sistema nervioso, a la carne, no al cerebro.

La figuración y la pintura abstracta, en cambio, pasan por el cerebro, no por el sistema nervioso y permanecen en un único y mismo nivel. Sólo operan transformaciones de las formas que no conciernen al cuerpo. En cambio la figura es una secuencia movediza que se desarrolla en una pluralidad de dominios constituyentes: "Cualquier sensación, y cualquier figura ya es sensación «acumulada», «coagulada», como en una figura de caliza"

En la búsqueda de Bacon por encontrar una vía directa y sensible que arranque al arte moderno de la figuración (y que no sea la abstracción) pinta figuras desde una lógica no cerebral, no racional, permitiendo que aparezca visualmente una figura multisensible, directamente en contacto con una potencia vital. Señala Deleuze:

Por ejemplo, en las corridas se oyen las pezuñas del animal, en el tríptico de 1976 se toca el estremecimiento del pájaro que hunde en el sitio de la cabeza, y cada vez que se presenta la pieza de carne, se la toca, se la siente, se la come, se la pesa, como en Soutine; y el retrato de Isabel Rawsthorne hace que surja una cabeza a la que se le añaden óvalos y trazos para abrir exageradamente los ojos, hinchar las narices, prolongar la boca, movilizar la piel, en un ejercicio común de todos los órganos a la vezJ^—1

La primera categoría que nos convoca desde esta lógica de la sensación es la de "redondel" u óvalo que circunda la figura buscando aislarla, creando "una pista, una especie de circo como lugar". Pero hay algo que hace que esta focalización no se parezca a otras, se trata de la preocupación porque estos procedimientos "no constriñan la figura a la inmovilidad; al contrario, deben hacer sensible una especie de marcha, de exploración por el lugar, o de sí misma". El cuerpo es fuente de movimiento en una búsqueda constante por escaparse de la inmovilidad, "el cuerpo-figura hace sobre sí mismo un intenso esfuerzo inmóvil por escaparse completamente por el agujero del sumidero"como puede verse en el cuadro *Figura en el lavabo* de 1976.

Pero, ¿qué es entonces el cuerpo? El cuerpo no es un organismo, dice Deleuze citando a Antonin Artaud. Los organismos son enemigos del cuerpo. El cuerpo es una realidad intensiva. Por lo tanto, la sensación determina variaciones alotrópicas y no datos representativos. La figura es el cuerpo sin órganos, es carne y nervios que aparecen al deshacer el organismo, que no es otra cosa que deshacer la organización de los órganos.

El cuerpo sin órganos se define, no por la ausencia de órganos, sino por la presencia temporal y provisional de órganos determinados, y no por la lógica que establece a cada órgano determinado en un organismo.

El cuerpo es el material de la figura, por esto es figura y no estructura. Justamente la pintura de Bacon busca "limpiar y cepillar"^] $_{un}$ cierto orden hasta ver aparecer ese otro orden de la carne, de la entraña, de la animalidad. Deleuze ve en el pintor el proyecto de deshacer la estructura para que aparezca la figura, el cuerpo.

Aquí aparece una operación que también nos interesa como estrategia epistemológica y metodológica: "limpiar y cepillar", alterar y deformar las representaciones hasta ver aparecer el cuerpo. Los retratos de Bacon deshacen el espíritu descarnado de lo humano para permitir que aparezca el espíritu corporal y vital, el espíritu animal del hombre.

¿No se trata, tanto en la pintura de Bacon como en la mirada de Deleuze, de una forma de restituir lo vital, el hecho común del hombre y el animal, esa identidad de fondo, esa realidad del devenir? ¿Es posible, a partir de estas provocaciones de Bacon, "limpiar y cepillar" los residuos de una lógica generalizante y continuista, desgarrar los velos para liberar las tensiones, diferencias y desórdenes de la vitalidad animal? ¿Qué estructuras podemos desarmar, desgarrar, para ver aparecer la vitalidad de fuerzas e intensidades que hicieron posible el conocimiento científico en la Argentina? La tarea que nos proponemos, y que excede este trabajo, es comenzar a deshacer el relato histórico, el lenguaje y las categorías académicas que construyeron el relato del positivismo argentino. Sensibilizar la lectura para que surjan las sensaciones de los escritos de la época de manera tal que afecten nuestro sistema nervioso, no nuestro cerebro.

Sensibilidad epistemológica y lógica de la sensación para una historia de las ciencias sociales en la Argentina

Desde las ampliaciones epistemológicas realizadas, iniciaremos una búsqueda, en esos primeros años del siglo XX, de trazos irracionales, tal vez involuntarios, accidentales, libres, "no representativos, no ilustrativos, no narrativos [...] trazos de sensación, pero sensaciones confusas (las sensaciones confusas que se suscitan al nacer, decía Cézanne) Trazos que entramaron esos fenómenos del conocimiento que hemos dado en llamar ciencias sociales.

En los primeros pasos de la búsqueda advertimos que se ha realizado un proceso inverso al que realiza Bacon en su pintura. Bacon limpia y cepilla, trabaja intensamente para desterrar todo elemento figurativo, formal, abstracto, representativo, ilustrativo de los primeros trazos en el lienzo. En el campo de la historia de la ciencia, por el contrario, se ha trabajado para borrar toda marca sensible de vivencias, experiencias, inquietudes, malestares, conflictos, contradicciones, incoherencias de los discursos y las prácticas de quienes construían conocimiento sobre lo social. Podríamos decir con Bachelard que se ha tratado de un movimiento insensible e insensibilizador que ha dado por resultado un relato que explica el surgimiento de las ciencias sociales en la Argentina como mera recepción de ideas positivistas europeas. Ante la evidencia de diferencias en los escritos científicos del positivismo argentino, se ha destacado el desfase temporal del arribo de las corrientes de pensamiento europeas a esta parte del mundo, así como también las deficiencias en la interpretación de dichas corrientes teóricas por no acceder directamente a las fuentes en

sus idiomas originales. Sigue tratándose de un movimiento lineal que tras generalizaciones ha ocultado las tensiones y originalidades, simplificando el pensamiento positivista europeo y haciéndolo extensivo para explicar el positivismo argentino como simple resultado de una lineal y unilateral circulación del conocimiento del viejo al nuevo continente.

Pero sensibilizando la mirada, limpiando y cepillando, "circundando en un redondel" esos primeros años del siglo XX, podemos percibir otras dimensiones del positivismo argentino. Comienza a aparecer un movimiento de intelectuales, científicos y políticos inquietos que ven en el positivismo europeo nociones, estrategias y hasta prácticas que permitan afrontar lo que aquí se percibía como un caos social y moral. Si seguimos limpiando y cepillando, empieza a interpelarnos una suerte de malestar corporal^—! que busca desesperadamente un nuevo orden ante la vivencia del desorden social. Aparece un cuerpo (social) que trata de escaparse buscando nuevas estructuras a través de espasmos que quieren expulsar, vomitar, excretar ese malestar corporal. José Ingenieros, en sus escritos criminológicos en aquellos primeros años del siglo XX, permite sentir ese movimiento de expulsión cuando dice:

Este instinto es la fuerza poderosa que impulsa a los seres vivos a la segregación o eliminación de cuanto puede dificultar o poner en peligro la existencia o la integridad de la individualidad orgánica: la conservación de la propia vida es tendencia fundamental de todo ser vivo. La amiba elimina la partícula inorgánica que ha absorbido por error, creyéndola alimenticia; de idéntica manera la sociedad trata de eliminar todos aquellos elementos que considera perjudiciales a su vitalidad y evolución. ^7-1

Sólo sensibilizando la mirada epistemológica podemos permitirnos percibir ese malestar corporal, que devino conocimiento sobre lo social y que construyó nuevas estructuras. Bacon decía: "Espero ser capaz de hacer figuras que surjan de su propia carne"J-[7]—] En este caso diría, espero ser capaz de construir una mirada epistemológica que permita que surjan las fuerzas vitales, corporales, nerviosas, que son la materia de todo conocimiento, a pesar de la insistente fuerza académica que borra y oculta tras ordenadas, estrictas y cándidas generalizaciones.

Entre Esther Díaz y Juan Samaja, o acerca de la posibilidad de la epistemología en la Argentina

María Teresa García Bravo^l

Quisiera dedicar esta conferencia a la memoria de Paúl de Man. Permítanme hacerlo muy simplemente, tratando de pedirle prestado todavía, entre otras, las cosas que nosotros hemos recibido de él, algún rasgo de serena creación que marcaba la fuerza y *el brillo de su pensamiento.*

Jacques Derrida, *Psyché: invenciones del otro*

El comienzo de *Sobre verdad* y *mentira en sentido extramoral* debe ser uno de los más drásticos de la historia de la filosofía:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en

innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la "Historia Universal": pero, a fin de

cuentas, sólo un minutoJ—1

El conocimiento queda allí reducido a una eventualidad, es una mínima expresión contingente en medio de un universo infinito. El conocimiento es un invento y por lo tanto tiene una historia que no puede ser sino humana demasiado humana, es decir, altanera y falaz. El conocimiento es falaz, es falseamiento, dice Nietzsche en este escrito arrollador, letra viva del filósofo que escribe con sangre, del filósofo-destino.

Nietzsche realiza en este texto una crítica mordaz a la discursividad científica, al tronco discursivo de la ciencia.

El trabajo que aquí presentamos intenta montarse en esta fabulosa estela nietzscheana para indagar, desde allí, algunas cuestiones tan eludidas como ineludibles para la filosofía de la ciencia, la epistemología y la metodología de la investigación. Comenzaremos tomando para ello dos textos, que también inician las obras que aquí trataremos. La primera cita pertenece al Prólogo de *Entre la tecno-ciencia* y *el deseo,* de Esther Díaz, que comienza diciendo:

Al poco tiempo de comenzar mis estudios universitarios escuché a un afamado profesor decir que las ciencias se rigen por un método único y que el científico no es responsable éticamente de los conocimientos que ofrece a la comunidad. Me pareció un dispara te J—

La posición nietzscheana, evidentemente presente en la estridente calificación con la que Esther Díaz cierra la frase que citamos (me pareció un disparate, dice), no nos distrae de otro cuestio-namiento que la filósofa impulsa en la afirmación anterior: lo disparatado no sólo sería la posibilidad de un método único en ciencia sino también esta figura del científico, del hombre de ciencias concebido como una subjetividad privilegiada, ahistórica y fuera del alcance ético. Esther Díaz muestra a través de esta pequeña anécdota institucional cómo el problema de la subjetividad (un problema meta-físico, dirán algunos) sigue siendo una de las cuestiones principales para la epistemología, y justamente por ello es preciso problematizarla.

Este planteo nos lleva a la segunda cita con la que trabajaré, y que también está al comienzo del primer capítulo del libro de Juan Samaja, *Epistemología* y *metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica.* Allí Samaja sostiene:

El proceso de investigación no es una entidad por sí misma, sino algo que *aparece* como siendo realizado por unos seres muy "concretos" y singulares: *los científicos.* En ese sentido se puede decir que la investigación científica es *eso* que hacen los científicos cuando investigan. Durante este proceso ocurre de manera actual lo que en las facultades individuales se encuentra de una manera potencial. Pero esta puesta en acción de las facultades del investigador persigue un fin: busca obtener un cierto producto J—

Por paradójico que parezca, una caracterización tan exhaustiva como ésta -tan sólidamente recortada, tan fuerte y decidida: tan prococativa- genera la tentación del interrogatorio: ¿qué significa que el proceso de investigación es algo que aparece?, ¿y por qué ese aparecer se da en voz pasiva? Es tan llamativa la voz pasiva como elección, porque impone un carácter semántico y un ordenamiento sintáctico que influye, de manera definitiva,

sobre toda la problemática científico-metodológica que allí se enuncia. El hecho es que Samaja define el proceso de investigación (y con él a toda una concepción de la metodología) usando la voz pasiva. Y al hacerlo, de algún modo, le otorga una nueva jerarquía a la actividad de investigar. No en el sentido esperable y tradicional, claro está. De Aristóteles al Círculo de Viena, la tradición científico-epistemológica recomienda la voz activa como modo de expresión. La voz activa es algo así como la forma lógica primitiva; la pasiva, una transformación que recombina dos lugares sintácticos específicos: el sujeto de la oración con el complemento agente. Así en la definición en voz pasiva de Samaja, *el proceso de la investigación* tiene una importancia más bien secundaria, porque en el fondo la idea de investigación como proceso está referida a esos seres "muy concretos y singulares" que la realizan: los científicos. Incluso, Samaja habla allí de facultades actuales y potenciales de los investigadores. Entonces, a pesar de que estamos frente a un texto de metodología que aparentemente considera la actividad de investigar, en el fondo no podemos dejar de ver que es el agente de esa investigación el verdadero protagonista de este tratado metodológico.

Al mismo tiempo, esta "definición pasiva" le otorga sentido a esa otra característica que el propio Samaja le asigna al proceso de investigación: no es por sí mismo una entidad sino que *aparece como siendo.* Es decir, la investigación es un proceso que aparece como un fantasma. Es un espectro, nunca una entidad. Aparece como siendo, pero no puede ser. Sencillamente, complica la distinción entre ser, parecer y aparecer. ¿Será que en eso exactamente consiste el proceso de investigación, "tal como aparece"?[—Esto que parece un trabalenguas está ya presente en la etimología del término *investigación.* Efectivamente, en el interior de nuestro término se encuentra no tan oculto el latín *vestigium,* cuyo sentido no era otro que huella, resto, vestigio. Es decir, un signo o una marca que, aunque aparece, señala algo que ya no hay, configurando un camino. Pistas, método.

Volviendo a la línea principal de este trabajo, diremos que el uso de la voz pasiva no es el único elemento que nos lleva a pensar que en *Epistemología* y *metodología* Samaja nos ofrece más una teoría del metodólogo que de la metodología. Luego de definir el proceso de investigación tal como acabamos de mostrar, el primer capítulo caracteriza la ciencia como un método particular de examinar, admitir o rechazar creencias; tesis desarrollada por los fundadores del pragmatismo estadounidense. Concretamente Samaja remite al texto de Charles Sanders Peirce "La fijación de la creencia", y en función de ello explica:

La investigación científica puede presentarse también como un modo particular del proceso entre el científico y sus creencias. Un proceso en el que el científico regula (por así decirlo), de manera particular, su "metabolismo" con su medio cultural. Pone en movimiento sus representaciones y conceptos y los conforma de manera crítica con las representaciones y conceptos imperantes en la sociedad. Por medio de esta confrontación, transforma a su vez sus propias representaciones y conceptos. Desarrolla ideas que, por así decirlo, dormitaban en su propio espíritu y asume un control crecientemente explícito de sus imágenes y conceptos. Descubre y expone respuestas a cuestiones que él cree relevantes o que le formulan en su medio académico, y que ponen en cuestión sus creencias básicas. ¿De cuáles maneras un sujeto puede modificar, determinar o adquirir creencias?^]

Samaja toma de Peirce esta forma de caracterizar el proceso científico como un método de examinar, admitir o rechazar las creencias. Según esta posición, es posible distinguir cuatro métodos de fijar creencias: el de la tenacidad, de la autoridad, de la metafísica o a priori y de la ciencia. Lo que diferencia a este último de los tres anteriores es, según Samaja y Peirce, que pone como presupuesto la noción *de lo real,* de algo "permanente y externo, sobre lo cual nuestro pensamiento no pueda incidir". Sin embargo, esta caracterización del proceso científico como un método para fijar creencias nuevamente remite, en definitiva, a un sujeto. Hay un sujeto que detenta

(modifica, determina o adquiere) un sistema de creencias. Cuando Samaja plantea, al igual que Peirce, que el método de la ciencia es distinto (y superador) de los tres anteriores pues "pone como presupuesto la noción de *lo real:* es decir, de algo *permanente* y *externo,* sobre lo cual nuestro pensamiento no pueda incidir. Algo *permanente* y *externo* que constituya la piedra de toque para acreditar la verdad de cualquier afirmación. Algo *permanente* y *externo* que pueda afectar a los hombres por igual, de modo que la conclusión que se obtenga por referencia a ello, sea una y la misma para todos. La hipótesis fundamental del método científico es ésta: "Hay cosas reales, cuyos caracteres son enteramente independientes de nuestras opiniones sobre ellas [...] Por este motivo, el método de la investigación científica es el único que admite la corrección desde el exterior. Las creencias que se establecen mediante este método están sometidas al test de una experiencia regida por ciertas reglas que deben valer para todos los individuos"J—Cuando Samaja adscribe y toma partido por esto, evidentemente olvida, al igual que Peirce, que siempre el que cree y es trascendental con respecto a cualquier sistema de creencias que se tipifique es un sujeto; es el sujeto que es, fundamentalmente, la condición de posibilidad de todo sistema de creencia, y con ello de toda la actividad científica.

Insisto, el cuarto método, el así llamado "de la ciencia", es todavía un mecanismo subjetivo para modificar, determinar o adquirir creencias. Entonces, el fundamento aquí, en el cuarto método, en el método científico, sigue siendo el mismo que en el primero y en el tercero. Es decir, seguimos hablando -en definitiva- del sujeto. De la esfera de la subjetividad no se sale, siempre hay un sujeto que detenta un sistema de creencias, siempre es un sujeto el que cree y el que sostiene el sistema en el que cree. Entonces, el hecho de que el método científico afirme una realidad exterior, una corrección externa, que se somete al test de la experiencia; eso es algo tan anecdótico y tan dependiente de las vivencias subjetivas (nuestras creencias están entre ellas) como todo lo que acontece en los tres otros sistemas. Porque el sistema científico postule que existe una realidad exterior no vamos a dejar de pensar que allí -y así- también habla el sujeto. Quiero decir, la ciencia, la investigación científica, también es una manera subjetiva de organizar creencias y hacer con ello un sistema. La fábula de la corrección externa inherente al método científico es la historia que nos cuenta cada día mejor este viejo sujeto del sistema metafísico. En este sentido, valdría afirmar también para la posición epistemológica que adopta Samaja aquello que él mismo sostiene en función de los desarrollos epistemológicos que restauran el pensamiento metafísico, es decir, que concluyen "absorbiendo nuevamente el mundo de los hechos a la esfera de la subjetividad''^—1

Hemos visto recién que, aun cuando Samaja se ocupa de la investigación científica y la define en términos de proceso; aun cuando todos sus esfuerzos teóricos redundan en una propuesta metodológica novedosa, crítica y reconstructiva; su problema más básico sigue siendo el sujeto que investiga, es decir, el científico, el investigador, ese sujeto concreto que realiza concretamente la actividad fantasmal de investigar.

Ahora bien, esto no constituye un problema en sí mismo. Hasta el mismo Jacques Derrida ha escrito acerca de la imposibilidad de liquidar al sujeto, justamente porque es una categoría crucial para nosotros y nuestro pensamiento. Entonces el problema que aquí señalamos no consiste en que Samaja plantea una epistemología y una metodología administradas por el sujeto investigador. Bien podría ser (y de hecho lo es) su opción epistemológica. El problema consiste en que en ningún momento Samaja admite que es eso lo que hace. Es decir que ubica al sujeto de conocimiento en la base de su epistemología; se trata de un sujeto constituido idealmente, que permanece igual desde Kant hasta hoy.

Habiendo llegado hasta aquí, es preciso intentar responder cómo una concepción

epistemológica y metodológica que en muchos aspectos se aparta de la concepción heredada, de la metodología de recetas, y que celebra la posición que considera la nótese nuevamente que siempre son los *inicios* los *indicios* que guían nuestro trabajo-, Foucault señala un problema que atañe a los análisis de lo que él denomina "marxismo tradicional". El defecto de este tipo de indagaciones consiste en suponer "que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, las mismas formas de conocimiento, se dan en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia no hacen sino depositarse o imprimirse en este sujeto que se da de manera definitiva. Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia"J—1

La afirmación de Foucault es doblemente fructífera para el objetivo que persigue este trabajo ya que en la primera parte del parágrafo citado, Foucault señala aquello que a nuestro entender sucede en el texto de Samaja: que supone un sujeto de conocimiento que se da de manera definitiva. Sin embargo, en la segunda parte de la cita, Foucault dice que se propone mostrar cómo el sujeto de

conocimiento y la verdad misma tienen una historia, avalando así una filosofía de la ciencia, una metodología de la investigación, capaz de alejarse, incluso de abismarse, tanto de la tradición anglosajona como de la alemana. Una epistemología capaz de admitir que el sujeto de conocimiento también es una construcción. Es este el camino que recorre Esther Díaz, en su intento de construir una epistemología ampliada. Esta posición "se preocupa del núcleo duro de la ciencia, pero sin aislarlo del entretejido de fuerzas en el que se produce y desarrolla [porque] la racionalidad del conocimiento, aun la más estricta y rigurosa, hunde sus raíces en luchas de poder, factores económicos, connotaciones éticas, afecciones, pasiones, idearios colectivos, intereses personales y pluralidad de nutrientes que no están ausentes, por cierto, en el éxito o en el fracaso de las teorías"J—Sin embargo, uno de los puntos más ricos de esta elaboración consiste en la capacidad de dar cuenta del problema que para la ciencia supone la cuestión del sujeto. Dice Esther Díaz:

Los conceptos y los objetos científicos interactúan con sujetos epocales, no con un sujeto ahistórico. Forman parte del caleidoscopio del devenir, pueden variar en cualquier momento. Esas variaciones son las que permiten que los conceptos, los objetos y los sujetos

mismos (estos últimos, en tanto autorrepre-sentación científica) puedan llegar a desaparecer, como desaparece en los límites del mar un rostro dibujado en la arena.1

Como la propia autora aclara en una nota al pie, toma la expresión anterior del final de *Las palabras* y *las cosas,* donde Foucault habla del fin del hombre, que en tanto objeto de estudio de las ciencias sociales surgió en el siglo XVIII y está destinado a desaparecer del campo de la ciencia, tan pronto ésta construya otros objetos. En este punto, la observación de Esther Díaz marcaría la máxima distancia con respecto a la posición asumida por Juan Samaja. El fin del hombre en tanto objeto

de estudio puede significar también el fin del sujeto de conocimiento. Sería posible incluso imaginar una investigación que se diera exclusivamente como proceso, sin ningún sujeto agente que la organice, dirija y estructure. Una investigación sin sujeto investigador.

Esther Díaz explora esta posibilidad en otro texto: *Las grietas del control.* En el apartado denominado "Cuerpos" la autora señala que "a partir de cruciales cambios epistemológicos en la construcción del conocimiento cabe deducir que si otros son los principios sobre los que se basa el saber científico, otras han de ser las subjetividades que promueva".^-]

Con esta afirmación resonando todavía entre nosotros sería oportuno volver a la definición del proceso de investigación de Samaja, porque admitir que la investigación no es una entidad por sí misma ya supone un gran cambio epistemológico, y si sobre ese principio se basa el saber científico, entonces esta misma definición que nos da Samaja ya estaría promoviendo, como dice Esther Díaz, subjetividades nuevas.

De las buenas intenciones en la epistemología argentina

Andrés Mombrúfo-l

El título de este trabajo alude obviamente al conocido refrán "De buenas intenciones está empedrado el camino del infierno". El problema no es solamente como distinguir las malas intenciones de las buenas sino entre las buenas, aunque se presenten como las más honestas, cuáles conducen a las peores consecuencias. Es verdad que desde la perspectiva ética no es lo mismo alguien que hace mal sabiendo que hace mal, que alguien que causa el mal creyendo, y queriendo, hacer el bien. Sin embargo, en lo que refiere a los resultados parece no haber diferencia. El homicidio y la mala praxis no cambian la suerte de las víctimas, los mejores propósitos no disculpan los resultados.

Entendemos que es una tarea sin sentido pretender medir las buenas o malas intenciones, si lo que se quiere averiguar es si en el fondo del corazón del epistemólogo se encuentran intenciones probas o perversas. Se podría agregar que las intenciones como propósito ni benefician ni perjudican, que sólo la realización de esas intenciones puede producir algún efecto. Sin embargo, en el plano social, la dimensión simbólica es constituyente, de modo que la mera enunciación de las intenciones (con c) provoca intensiones (con s) que modelan los espíritus y construyen los sujetos y las relaciones sociales. En el caso de la epistemología, la simple enunciación teórica es ya parte de su realización. El campo de la ciencia, y dentro de ella el de la epistemología, se encuentra sujeto a luchas por establecer los criterios de cientificidad que establecen los métodos, las políticas, la educación de los futuros científicos y las orientaciones en el campo de investigación y desarrollo, que las atraviesan y las constituyen.

Las luchas por el poder encierran distintas formas de las luchas por el ser. Una es la lucha por el poder bajo la lógica del dominio, que busca la propia realización a expensas de los otros, y otra es la lucha de la voluntad por poder llegar a ser, junto y con los otros. La primera es el camino del empobrecimiento y la autoaniquilación; la segunda, el de la posibilidad de realización. Esta última requiere del salto del yo al nosotros, un nosotros que no es la simple *aglomeración conjuntista identificatoria,* sino que implica la idea de comunidad.^] En estas instancias, la realización del propio ser requiere de la realización del ser del otro y en consecuencia de la colaboración para la mutua realización. La diferencia entre esas dos instancias no está dada por la presencia o la ausencia de altruismos morales, sino por condiciones materiales a las consecuencias perjudiciales en términos de aplicación. El carácter teórico de la epistemología parece ponerla a salvo de todo

ejercicio de la destrucción irracional, precisamente porque se quiere como paradigma de toda racionalidad y exenta de toda violencia. Pero es portadora tanto de violencias creativas, de destrucciones racionales y benéficas para la comunidad y los individuos, como de violencias irracionales y destructoras de lo que supuestamente se aspira a preservar.

La epistemología es una disciplina profundamente vinculada con lo académico. Esta situación la coloca en un lugar particular con respecto a otras profesiones. Como muy bien señala Gastón Bachelard:

El educador no tiene sentido del fracaso justamente porque se siente un maestro. Quien enseña manda.^J

En el caso de las ciencias fácticas, las responsabilidades de los desarrollos con aplicaciones empíricas dejan traslucir con mayor evidencia los yerros teóricos por sus consecuencias. Pero en el caso de las disciplinas de carácter más teórico, como la epistemología, *los daños colaterales* apenas son evaluados y, cuando lo son, difícilmente se presenten ejemplos de autocrítica. En general las críticas provienen de corrientes rivales. Y frente a éstas, antes que asumir la pregunta ¿qué hay en ese discurso rival que indique una crítica razonable, que muestre una falencia, que apunte a un defecto que merezca ser tenido en cuenta y analizado?, las teorías epistemológicas que dictaminan los patrones de cientificidad se tornan al modo de fanatismos religiosos que se cierran frente al *apotegma hereje* en una cruzada más de fe que de razón, iniciando cazas de brujas en las cuales las posturas teóricas dominantes establecen los criterios condenatorios y los castigos a impartir.

Son los maestros y los profesores los que mediante la justificación teórica que elaboran los epistemólogos instalan los sistemáticos, metódicos, precisos, útiles obstáculos epistemológicos, pero sin preguntarse por los efectos. Quizá una explicación plausible a este fenómeno sea que el episte-mólogo (como el maestro) no tenga sentido del fracaso. El médico lo tiene cuando un paciente muere o cuando no encuentra el remedio a una enfermedad. El ingeniero, cuando se le cae un puente. Los maestros y profesores deforman, arruinan, matan el espíritu de sus alumnos y lo pueden hacer a lo largo de generaciones creyendo realizar un gran aporte a la humanidad.

¿Qué se supone que diferencia a la ciencia y entre ellas a la epistemología del dogmatismo religioso? Una sola cosa: la capacidad de revisar críticamente sus propios presupuestos y de abandonarlos cuando se tornan retrógrados para la propia teoría y dañinos para la sociedad y los individuos. Cuando es así no debería importar de dónde provienen las críticas sino qué valor tienen para revisar la propia postura. En lugar de este gesto abierto y reflexivo, en lugar del cultivar la duda y la sospecha, como suelen recomendar los buenos principios del quehacer científico, a lo que se asiste es a una actitud corporativa, a una defensa fanática e irracional, casi siempre encubierta bajo la forma de buenas intenciones.

¿Por qué sucede esto? ¿Qué está en juego para que, como en la película de Luis Buñuel *El ángel exterminador,* debajo del debate culto y refinado afloren las manifestaciones más egoístas y anticomunitarias? Entendemos que la lógica de dominio que gobierna a las instituciones y que conforma los sujetos incentiva la competencia, el egoísmo, el exitismo; se aprovecha de la solidaridad, de la ayuda mutua, de las tareas comunes y de las capacidades individuales, y convierte el conocimiento en mercancía y los espacios comunes en cotos de caza.

Nuestras intenciones (que, deben saber ustedes... son buenas), tienen el propósito de identificar en ciertos tramados discursivos, cómo son traicionadas las propias buenas intenciones, cómo el discurso pone en evidencia contradicciones con los presupuestos de la buena intencionalidad, que no debiera ser otro que el debate abierto y respetuoso de todas

las ideas. Para poner un ejemplo analizaremos algunos fragmentos de Mario Bunge.

¿Por qué Mario Bunge? Porque es uno de los máximos referentes, a nivel mundial, de lo que la ortodoxia del cientificismo entiende por ciencia, que sigue influyendo en generaciones de científicos, de epistemólogos y contribuyendo a la conformación del imaginario social en torno a qué es y qué se debe entender por ciencia. No expondré aquí sus ideas, que son archiconocidas: su tradicionalismo verificacionista, sus críticas a todo lo que llama *seudociencia* e incluso a epistemólogos como Karl Popper. Por otra parte, hay algunas virtudes que no se pueden dejar de señalar en sus escritos. Su claridad, su transparencia conceptual, su conocimiento profundo de temas de física, de matemática, de biología, e incluso un estilo ameno que trasunta en ocasiones finas ironías y un agudo sentido del humor. Sin embargo, no deja de resultar irritante cuando sale a la palestra pública y de-nuesta, con argumentos insustanciales, teorías que no considera adversas sino enemigas de la ciencia y del conocimiento, manifestando su deseo de desterrarlas de la faz de la Tierra.

Dejaré de lado las entrevistas y declaraciones públicas de esa poco feliz faceta mediática para referirme a una serie de conceptos que son expresados en largos tratados en los que se debería poder apreciar críticas más reflexivas, racionales y profundas. Esto no se advierte en uno de sus últimos libros. En *Cien ideas, el libro para pensar* y *discutir en el café,* muestra la misma virulencia infundada que en reportajes y artículos periodísticos.^-^ Pero, él mismo lo declara, se trata de *discusiones de café.* Me remontaré a un libro que tiene más tiempo, *Seudociencia e ideología,* que está concebido especialmente para rebatir *racional* y *científicamente* aquellos conceptos que le causan mucha indignación.^—^ Una cosa nos facilita tratar a este autor tan longevo; que no hay un primer, segundo o tercer Bunge, un joven Bunge o un Bunge maduro. Luego del secundario en el Nacional Buenos Aires y de sus estudios universitarios en la Universidad de La Plata Bunge pensó siempre lo mismo, algo que no debe entenderse como coherencia sino como incapacidad para reelaborar sus propias ideas. En su prólogo ya nos anuncia los desencantos sufridos en relación con sus amores adolescentes al haber descubierto la verdad de la ciencia propiamente dicha, la física, que lo iluminó sobre todas las demás. Aquellos amores eran Albert Einstein (ciencia), Sigmund Freud (seudociencia) y Karl Marx (ideología) y son, según sus palabras, los temas centrales del libro. Einstein es el único que no fue abandonado del todo, aunque no es tan ponderado por sus "desaciertos" frente a la mecánica cuántica. Freud y Marx son denostados.

Nos detendremos en el concepto de *seudociencia* con que Bunge califica el psicoanálisis y el marxismo, poniéndolos en la misma categoría que la astrología, el chamanismo y en el mejor de los casos, la literatura. Según él, las obras de estos autores ni siquiera serían la del copista (que podría llegar a prestar algún servicio) sino la del farsante, el embaucador, el falsificador. Importante: no tendría nada contra ellos si se los considerara productores de ficción, lo que le molesta realmente es que se los considere investigadores, ocupen lugares en la academia y se financie desde el erario público sus "delirios". Su paciencia se agota cuando alguien los considera sus pares, u obtienen una oficina vecina a la suya. Se trata de una disputa por espacios de poder, de una cruzada contra los que no piensan como él, a los que considera enemigos, infiltrados que hay que expulsar de la comunidad científica.

¿Cuál es la estrategia que utiliza Bunge para atacar a sus enemigos? En primer lugar, y a eso dedica toda la primera parte del libro, expone lo que llama *productos genuinos* y establece cuáles son los criterios verdaderos de cientificidad. No me

debieran a la ignorancia de los funcionarios y como si funcionarios sumamente doctos no hubieran dado nunca pruebas de deshonestidad.

Vamos a detenernos en algunos puntos de la parte II, que titula "Falsificaciones". En ella presenta las antinomias de las llamadas *seudociencias* y de las *seudotecnologías* en el campo de las disciplinas de la mente, en las que pone en pie de igualdad el *mentalismo,* la *parapsicología* y el *psicoanálisis,* el *sociologismo,* el *historicismo* y la *seudoepistemología.*

Las categorías que usa Bunge para diferenciar los tipos de falsificaciones son: i) *plagio,*

(copiar o robar lo que otros han hecho); 2) *manoseo científico* (mentir sobre las propiedades de un producto o hipótesis); 3) *producción en gran escala de artículos sin valor* (currículum, papers), y 4) *presentar productos no científicos como si lo fueran* (biología crea-cionista, parapsicología, psicoanálisis, moneta-rismo).

No se puede negar que la ciencia, como todas las actividades humanas, se encuentra expuesta al abuso de charlatanes y oportunistas de las más diversas layas y a fraudes de todo tipo. No está mal intentar desenmascararlos. Pero analicemos los criterios que nos presenta Bunge para ponerlos en evidencia y los motivos por los cuales debiera hacerse. Argumentos y contraargumentos, la seudociencia es peligrosa porque:

a) *Intenta hacer pasar especulaciones desenfrenadas o datos no controlados por resultados de la investigación científica.* Olvida Bunge que los grandes descubrimientos científicos y las teorías que revolucionaron la ciencia se presentaron como especulaciones desenfrenadas que ofuscaban el buen tino del conocimiento establecido y que los procesos y métodos de investigación resultaron un producto novedoso que se establecía a posteriori como resultado de esas ideas disparatadas.

b) *Da una imagen equivocada de la actitud científica.* Olvida Bunge que buena parte de los innovadores fueron tomados por locos y desacreditados por la comunidad científica de su época, con ejemplos trágicos como el de Ignaz Semmelweis.

c) *Contamina algunos campos de conocimientos, en particular las ciencias blandas (semiciencias)* y *las humanidades.* Olvida Bunge que el pensamiento encorsetado en la propia rigidez disciplinar empobrece el conocimiento y que la multidici-plinariedad, la transdisciplinariedad y la interdisci-plinariedad, de las que ya nadie duda, han dado origen a prometedoras ciencias nuevas. Que las llamadas "ciencias duras" se han visto asaltadas por arbitrariedades y charlatanería y por aciertos tanto como las "blandas". Que *disparates* como el maltusianismo, surgido de una incipiente ciencia social como la economía, "contaminaron" a la biología impulsándola a salir de su tradición taxonomicista, resultado de lo cual fue el surgimiento de la biología evolucionista. Que cuidar el himen de las *semiciencias,* como él llama a las ciencias sociales, no solamente impide que sean más gozosas, sino que las somete a la esterilidad.

d) *Es accesible a millones de personas (en tanto que la ciencia genuina es difícil* y *por esto está reservada a unos pocos).*

e) *Goza del apoyo de poderosos grupos de presión -a veces Iglesias y partidos políticos-* y *de la simpatía de los medios de comunicación de masas.* No considera Bunge que la accesibilidad y comprensión de la ciencia no depende de que sea fácil o difícil, sino que el desinterés de millones de personas por la ciencia depende de los mensajes narcóticos y enajenantes de los medios de comunicación, secundados por quienes, como él, piensan que la ciencia está reservada para unos pocos, entre ellos él.

Bunge todavía cree que hay una sola ciencia, la física, y "todo lo demás es coleccionismo de estampillas". Por lo tanto, todo intento de cientificidad en una disciplina debe pasar por el estricto control tutelar de los criterios verificacionistas. Ni Popper se salva, pues para Bunge el falsacionismo cae en un *ablandamiento* masoquista.

Las seudociencias son para Bunge campos de creencias más que campos de investigación. En ese caso se podría decir que la astrofísica contemporánea no es más que un campo de alucinadas especulaciones en el que las herramientas matemáticas son capaces de convalidar tanto una teoría como su contraria. Dice que puede haber algunas pepitas de oro en las seudociencias y pone el caso de la relatividad, que acertó con dos hipótesis, pero que no llega a ser una ciencia porque no insistió en la búsqueda de datos empíricos. Olvida que conceptos centrales de la teoría de la relatividad no fueron contrastados en profundidad hasta varias décadas después de la muerte de Einstein, cuando desarrollos tecnológicos vinculados al programa espacial pudieron producir artefactos para ponerla a prueba. Los ejemplos que propone de seudo-ciencia, como la alquimia, no son reconocidos como parte del camino del conocimiento humano, no entiende que sin alquimia no hubiera habido química, sin las creencias religiosas sobre el cosmos no habrá habido Aristóteles y que sin un Galileo que lo contradijera no hubiera habido astronomía moderna. Que no se trata de buscar formas de validación del esoterismo en la ciencia (demostrar que Newton era esotérico), sino de analizar el modo en que los procesos científicos se encuentran profundamente atravesados, en ocasiones negativamente, en otras favorablemente, por esas posturas que Bunge define como seudocientíficas. Seguramente Bunge hubiera iniciado un proceso contra Newton.

Bunge tiene serios problemas para salir del pensamiento representativo y asimilar las necesarias metáforas como tales. Para él quienes hablan de *espíritu* le atribuyen necesariamente un sentido esotérico o teológico. No llega a comprender el devenir de los términos en el proceso histórico y las complejidades de los cruces de tradiciones en la conformación discursiva del lenguaje científico.

Bien, frente a los libertinajes y las promiscuidades varios de las seudociencias, ¿cuál es la disciplina que debe velar por la integridad de las ciencias verdaderas? La CCT, que no es la central de control total sino que, utilizando el eufemismo "ciencia de la ciencia y de las tecnologías" se refiere a la epistemología. Del mismo modo en que establece, previo a toda discusión, una genuina CCT, la suya, también afirma que hay una falsa, la de los demás.

En resumidas cuentas, utiliza las mismas diatribas que en las entrevistas. Ni un solo argumento en el que aplique sus tan declamados criterios de cientificidad para confrontar con textos, con conceptos, con ideas, con relevamientos estadísticos que presenten pruebas *materiales* de todo lo que afirma.

No son las ideas de Bunge, que se pueden discutir como aquí lo hacemos, lo que debe preocuparnos, sino sus buenas intenciones de proteger la ciencia y la epistemología del modo en que lo hace. Porque, en realidad, lo que defiende es la apropiación del campo epistemológico para garantizar el pensamiento único. Y nos deja la enseñanza de lo que no se debe hacer cuando sometemos a crítica las ideas de los que no piensan como nosotros.

Las artes de domesticar el pensamiento

La institucionalización del pensamiento de Deleuze en el campo de la antropología y

las ciencias sociales

L. Nicolás Guigoutert

Nos proponemos indagar las modalidades de "domesticación" del pensamiento de Gilles Deleuze en el campo de la antropología social y las ciencias sociales. Esta domesticación se encuentra en la pe-dagogización de la apuesta teórica deleuzeana acompañando a tal ejercicio la ontologización de este estilo de pensamiento, de manera de volverlo socialmente útil para investigaciones que se construyen legitimando un fantasmático mundo empírico. Al mismo tiempo, la impronta deleuzeana problematiza el objeto de los saberes sociales académicos (sociedad, cultura, individuo, relaciones sociales) postulando unas antropologías y unas ciencias humanas definitivamente poshumanas, en las que el sistema de objetos y de sujetos se interpenetran, se distancian y se espejan unos con otros. Este trabajo pretende dar cuenta de ambas situaciones, sin duda revitalizadoras del espacio discursivo propio del campo de las ciencias sociales.

Domesticando un pensamiento

¿Puede haber un pensamiento domesticado? Si acaso el mismo reclamase un lugar en nuestra reflexión en tanto pensamiento domesticado, habría que postular un pensamiento anterior. Un pensamiento, pues, del que cabe suponer un pasado, una anterioridad fuera de la domesticación. Un pensamiento que no habría sido aún disciplinado, encarcelado en un universo pétreo, y que se desdoblaría en su carácter salvaje, oponiéndose a cualquier nivel de aceptación del acontecimiento en tanto actualización de una estructura. Volveríamos entonces a las viejas dicotomías metafísicas de estructura y acontecimiento establecidas por el pensamiento levistraussiano, o bien a la también metafísica oposición entre pensamiento salvaje y domesticado, planteado por el estructuralismo clásico.

¿Ingresaría entonces el pensamiento deleuzeano en el campo de una antropología social, como una suerte de revitalizador después de la experiencia "salvaje" estructuralista definitivamente agotada en el espacio de los saberes antropológicos? ¿O bien el disciplinamiento del trabajo deleuzeano en el campo de la antropología arrastraría premisas básicas antropológicas, a la vez que se aventuraría en una disciplina que continúa haciendo referencias (de manera esencialista y sustancialista) a nativos, hombres y culturas, a un más allá apenas esbozado entre un empirismo ramplón que inventa discursivamente un mundo social conformado por la repetición y la regularidad y una necesidad disciplinaria que irrumpe y descubre o (re)descubre a Deleuze?

Esta doble tensión entre el diálogo del pensamiento deleuzeano con los saberes antropológicos y una antropología humana, demasiado humana, que se confronta no únicamente con la interpenetración contemporánea del mundo sino también con cosmologías no occidentales que postulan sus bases más allá de los dualismos, deviene precisamente una "desantropología", una antropología poshumana en la cual aquella figura del saber llamada hombre, aquella figura que se tomaba tan en serio los términos de sujeto y objeto de conocimiento, se ha disuelto definitivamente, como hace décadas atrás anunciara Michel Foucault.

Ahora bien, frente a la disolución de esa figura humana del saber tan central justamente para la antropología, ésta ha generado varias posturas, algunas de las cuales vamos a

recorrer para exponer la dramática de un saber disciplinario en crisis, que en buena parte es también la crisis de los restos de un pensamiento que curiosamente hemos llamado "occidental". La curiosidad estriba en que en nuestro occidentalism© hemos privilegiado la imagen luminosa y ascendente de un Occidente único y desencantado, que en su proceso de alejamiento de la divinidad habría creado las antropologías, esto es, disciplinas orientadas al estudio del *ser humano* separado y a la vez en relación con el mundo. Los Occidentes representados por campos de creencias múltiples que han expresado de las maneras más variadas su vocación de un otro Occidente, o bien de un Occidente no prometeico, plenamente ascendente y estridentemente luminoso -las extrañas declaraciones de Newton y su figura habitando varios de los Occidentes posibles-, avalan la idea de que esa figura humana central, esa humanidad centralizada, habría nacido ya disuelta. No se trataría únicamente de la disolución última de la figura del hombre, producto de inciertas mutaciones culturales, generando esa situación en que "el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena", cuasiprofecía asentada en la certeza de que "el hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo firí'J^—1 Se trataría pues de una disolución gradual, desde el inicio, acompañando cada desarrollo positivo, cada ejercicio de autono-mización, cada espacio gestado en la continua separación de sujetos y objetos, de palabras y cosas, mostrando que la tensión de esta escisión no se debe únicamente a una época de nacimiento de la figura del hombre, sino a todas las épocas que asisten a ese dificultoso tiempo en que el deforme y deiforme humano se escinde, crea y recrea este permanente pensamiento de estado, esa interioridad subjetiva vinculada a una exterioridad marmórea, que lo individualiza a cambio de perder su singularidad para siempre.

Y sin embargo, como esas imágenes-flash que permiten una recognición en el pensamiento benjaminiano, los contrapensamientos deleu-zeanos anuncian imágenes iridiscentes. Son cortes luminosos y apenas abarcables por ese ojo humano, tan desprovisto según William Blake de comprensión para estas iluminaciones.

Las iluminaciones benjaminianas, el relampagueo de los contrapensamientos permiten reflexionar sobre otras figuras del saber y otras antropologías más allá de situacionismos epocales, de evanescentes figuras humanas.

Génesis antropológica

La antropología surge en buena parte como producto del colonialismo, inquietando la metafísica dominante del Occidente transformador del mundo, llevándola por tanto hacia otros espacios y por último, al espacio teórico de los variados es-tructuralismos. La dificultad de superar esa matriz original tanto como la sustancialización de las relaciones entre sujetos investigados y sujetos investigadores hace que los intentos de salida de esas relaciones binarias y asimétricas se recompongan bajo la tentativa de fuga de la relación esencialista, basada en una metafísica de la presencia del estilo sujeto investigador-sujeto investigado. Ya no se trata únicamente de la configuración de un espacio disciplinario que colabora con la producción del ser humano. La continuidad metafísica colonialista insistirá en la universalización de este ser humano producido y válido para el mundo. Bajo la transformación cultural que habría dejado emerger esa figura del hombre, surge también la arqueología de un Occidente monosituado.

Digamos, una opción evolucionista de una versión de Occidente sobre otras. Que apenas dejó y deja hablar a otras, cargándolas con todo como espectro en la imagen de oscuras logias esotéricas o bien en la vivificada teoría de la conspiración, sumada a la también contemporánea obsesión por el secreto ("hay un secreto en el mundo que debe ser develado y todo tendrá un sentido y una explicación") o inscriptas en neopaganismos sublimes y probablemente pobres simbólicamente.

Por ello los mediadores propios son relevantes. Ellos activan una mediación desde una singularidad que llama a otros devenires-minoritarios, unos occidentes con minúscula y en plural:

Sean reales o imaginarios, animados o inanimados, se deben formar los mediadores propios. Es una serie: si no se pertenece a una serie, incluso a una completamente imaginaria, se está perdido. Necesito a mis mediadores para expresarme y ellos nunca se expresarían sin mí: siempre se trabaja en grupo, incluso cuando no parece ser el caso.^-^

En algunos chamanismos contemporáneos, son los animales los mediadores, y se cree en las transformaciones. Por ejemplo, transformarse en onza.

Justino, un pajé tukuna de una comunidad amazónica me habló de las transformaciones. Los caminos de los chamanes son complejos e intrincados. Los procesos de aprendizaje son lentos (para nuestra idea de tiempo, conocimiento, resultados) y para ingresar (transformarse) en el mediador onza se debe tener mucha formación de chamán. Porque en la transformación en animal el chamán puede quedarse en esa animalidad, sin poder volver. El cuerpo ahí quieto y el espíritu atrapado para siempre en la transformación en la onza, cuenta Justino. Los mediadores permiten entrar, salir y volver sin quedar atrapado en ningún término.

Pero pensemos en un chamanismo histórico: el espíritu vuela y logra percibir las diferentes capas de los occidentes. No únicamente la gesta preferida de Occidente, sino invisibilidades y visibilidades (devenires minoritarios de occidentes) que se articulan con devenires de otros pueblos, geografías, tiempos. Los mediadores permiten hilar esos devenires minoritarios de occidentes minúsculos, agrupándose, esparciéndose y agrietando nuestro Occidente imaginado. El espíritu del chamán también. Atraviesa los mundos, y de nuevo se repite -y por eso se diferencia- la meramente epocal figura del hombre. Ya no hay una época específica para otras figuras del saber que trabajan con otros mediadores en otras culturas, generando por tanto resultados de los más variados.

Porque lo que marca esta figura es una escisión, que de manera plural se gesta en otras culturas -aunque no bajo el fantasma de *nuestra* figura del hombre-, en la medida en que justamente los mediadores se desajustan, en su relación con los contrapensamientos, obturando la capacidad creativa, las condiciones simbólicas de la misma en tanto que "la creación tiene mucho que ver con los mediadores. Sin ellos, no pasa nada. Pueden ser gente -artistas y científicos para un filósofo; filósofos o artistas para un científico- pero también cosas, incluso plantas o animales, como en Carlos Castaneda". Son las condiciones de incorporación del pensamiento de estado la que generan ese abismo entre contrapensamientos y mediadores.

La contemporaneidad

Pero incluso la temática de la escisión es problemática. Armindo, un yanomami de paso por Ma-naos, me cuenta de la pérdida del espíritu. El espíritu puede separase del cuerpo. Hay un Cuerpo sin Órganos (CsO) yanomami por el cual el espíritu queda atrapado en algún lugar y forma ese CsO o es parte de él. Un CsO ampliado que se expande por diferentes espacios con al menos dos situaciones en tensión: el espíritu atrapado y el cuerpo abandonado. El espíritu se separa del cuerpo -como pasaría en nuestras tradiciones con la ira- por una experiencia traumática. El cuerpo continúa: hace el amor,

trabaja, procrea, se divierte inclusive, con las memorias del espíritu. El cuerpo puede continuar por las memorias del espíritu, lo que aprendió con él. Pero ese cuerpo progresivamente se va debilitando, carcomiendo, se aquieta, sus ojos quedan sin luz. El espíritu busca al cuerpo de manera incansable. Pero a veces está perdido, atrapado. Un CsO con campos de tensiones entre el cuerpo y el espíritu yanomami. Hasta que la vida vuelve -por intervención del chamán o alguna situación azarosa y a la vez fundamental- y se termina la tristeza. Es decir, se logra acabar con el terror de los poderes tristes que nos impiden la creación, ese poder oscuro del cual ya nos advertía un ancestro de Deleuze, Baruch

Spinoza.

A propósito de devenires

¿Por qué resulta interesante esta idea de devenir explotando los límites de un espacio etnográfico, de una antropología dialógica, de un conjunto de intercambios simbólicos que generarían o serían la base de alguna clase de conocimiento?

En primer lugar ya no se trata únicamente de la crítica a la metafísica de la presencia -en el sentido derrideano crítico de la misma- sino de la multiplicidad de espacios-tiempos que atraviesan (e integran y siguen) la relación antropólogo-nativo (llamémosle así con un poco de vergüenza), agenciándola y difuminándola entre otras relaciones.

Podríamos hacer referencia al lugar común de las epistemologías locales, acotadas y contingentes. Sin embargo, no bastaría con poner en escena una suerte de singularidad de un espacio etnográfico dado, problematizado por matrices universalistas que postulan niveles de comunicación que están más allá -y se exhiben- en mitos, sistemas de parentesco, sistemas simbólicos. Tampoco se trata de modalidades del montaje benjaminiano que en las etnografías podrían dar lugar a estos devenires. Mucho menos, de los ejercicios de sustancia-lización en un “devenir-nativo” que intentan recomponer el realismo burgués etnográfico sustancializando la condición colonialista y asimétrica de antropólogo y nativo para mostrar que la realidad está en otra parte. Los devenires están -si se puede decir así- en el “entre”. Y allí, en ese “entre” anunciado por Deleuze de desimbolización permanente, se abre la multiplicidad, y se concatenan otros elementos, dimensiones, haces de relaciones, regularidades, polimorfismos y abismos profundos en los cuales la antropología y las demás ciencias sociales apenas se animan a asomarse, tal vez para evitar sus propios abismos, esa inanidad que en buena parte constituye los discursos.

Diversidades metodológicas

De las matrices conjuntistas a las matrices organísmicas: aportes para ampliar la teoría de matrices de datos

[loi]

Roxana C. Ynoulfem]

La teoría de “sistema de matrices de datos” desarrollada por Juan Samaja asume que todo objeto de investigación reconoce una naturaleza cuasidescomponibleJ—Conforme con este supuesto, cualquiera sea el objeto a investigar, y cualquiera sea la perspectiva desde la que se lo aborde, ese objeto podrá ser desagregado en partes-componentes, cada una de las cuales define un específico “nivel de análisis”. Los niveles resultantes guardan vínculos de dependencia entre sí. Juan Samaja en la presentación de esta tesis sostiene:

Toda descripción de un objeto complejo (y en principio todo objeto real lo es) identifica elementos de diversos tipos; y configuraciones de elementos; y configuraciones de configuraciones de elementos... y así sucesivamente; admitiendo el paso de unos niveles a otros conforme a ciertas *operaciones.*^^

Ahora bien, lo que quisiera poner a consideración es que el tratamiento de esa realidad desagregada en sus subniveles puede ser abordada de modo *extensionalista* (“conjuntista-analítico”) o de modo *organísmico* (estructural-funcionalista). Y que, según sea la estrategia que se siga en esa *partición* del objeto, se tendrán determinadas consecuencias en los tipos de tratamiento de datos.

Cada uno de esos modos de abordaje, a su turno, estarían posibilitados por la naturaleza de las variables: en un caso las *variables absolutas* inducirían tratamientos analíticos, mientras que las *variables relaciónales* posibilitarían (aunque no de manera necesaria) tratamientos organísmicos.

Interesará también evaluar qué tipo de consecuencias tiene esta distinción en las tesis postuladas por Johann Galtung^—y ampliadas por Samaja en torno a lo que estos autores definen como *direccionamientos* en el tratamiento y análisis de datos.

El análisis en el sentido *vertical* o análisis centrado en la variable

A los efectos de precisar el enfoque comenzaré por ilustrar algunas de las propiedades que presentan las matrices organísmicas a partir de un ejemplo que, en apariencia, permite comparar ambos tipos de tratamiento: el extensionalista-analítico y el organísmico-funcional.

Pongamos por caso que se trata de estudiar *hogares* (o familias) a través de una encuesta poblacional urbana. Una buena parte de la información sobre los hogares se deberá construir por referencia a sus partes-componentes (subniveles de análisis), por ejemplo, *los miembros o las personas que conforman el hogar.*

Para ello se requiere construir una matriz de *miembros de los hogares* del siguiente tipo (el ejemplo que transcribo a continuación se inspira de manera directa en las bases de datos que utiliza el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, INDEC, en la que se vuelca la información de la encuesta a hogares):

anzado
1
uge
a
a
s parientes

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
...
#n

• La variable "hogar de referencia" tiene como objeto identificar a cada miembro según el hogar al que pertenece. Se trataría de una variable de "contexto". Si trabajáramos sobre un único hogar no haria falta esta referencia, pero como aquí se han encuestado personas provenientes de muy diversos hogares interesa tener la posibilidad de discriminar el hogar del que proviene cada uno.

Sobre la base de la matriz propuesta se podrían aplicar algunos tratamientos analíticos, para calcular, por ejemplo, un *promedio de edad* de la población encuestada, o la *tasa de otros parientes* (personas convivientes en los hogares que no conforman el núcleo parental básico) en la población total.

El *promedio* y la *tasa* obtenidos constituirían información de la *población;* pero no de las personas. Ambas son variables de un nivel de análisis superior, según surge de la teoría de "sistemas de

matrices de datos" desarrollada por Samaja.

Desde el punto de vista del tratamiento de datos, la operación podría describirse como *cómputo* de mediciones. Corresponde a lo que Galtung define como análisis en el sentido vertical, o directamente "análisis centrado en la variable"; según el siguiente esquema:

Si el promedio y la tasa calculada para toda la población se obtuvieran para cada hogar, la lógica de tratamiento seguiría siendo la misma: en ese caso el "movimiento" va en la misma dirección de análisis, con el mismo tratamiento de datos, sólo que cada una de las familias conformaría una suerte de matriz independiente.^^

/ Análisis \

| en dirección)

\ de las varia- /

\ bles /

(Matriz de datos)

Análisis en dirección de las unidades " de análisis
Variables
Unidad de análisis
Ítem
2

Interesa señalar que este hecho explica gran parte del "desconcierto" que produce el paso de un nivel de menor a mayor agregación cuando se trabaja con tratamientos analíticos y variables absolutas: se puede pasar del *promedio de edad de la familia* al *promedio de edad de la*

población de un barrio, o *de una localidad* o de *una nación.* En apariencia se trata siempre de la "misma" variable (en este caso *promedio de edad),* y es sabido que un criterio para determinar si dos unidades pertenecen o no al mismo nivel de análisis consiste en averiguar si comparten o no variables.

Si las comparten -es decir, si la variable puede aplicarse a ambas unidades-, entonces pertenecen al mismo nivel; si no las comparten -es decir, si las variables no pueden aplicarse a ambas unidades-, entonces pertenecen a distintos niveles. Ahora bien, no caben dudas de que la unidad *familia* es distinta a la unidad *población barrial,* entonces ¿cómo puede ser que en ambos casos podamos hablar de la misma variable?

En primer término, hay que advertir que en sentido estricto no se trata de la misma variable, ya que de manera precisa en un caso la variable es *promedio de edad del grupo familiar,* mientras que en el otro se trata de *promedio de edad de la pobla-cional X.* Pero, además, esa creciente "expansión del promedio" resulta posible porque se ha tratado a ambas unidades -tanto a la *familia* como a la *población-* como a un mero agregado de casos, al modo de una lógica conjuntista extensionalista.

Dado que la variable *edad* es una variable "absoluta" (y métrica), permite -entre otras cosas-el cálculo de un *promedio* que es un procedimiento analítico. De ahí que para calcular el promedio no resulte relevante conocer la sustancia o naturaleza del ser al que ese promedio cualifica: alcanza con que tenga la propiedad de fluctuar en valores cuantitativos, que en este caso expresan *años vividos.*

El análisis en sentido *horizontal* o análisis centrado en la unidad de análisis

El otro tratamiento descripto por Galtung es el *análisis en sentido horizontal* o centrado en la unidad de análisis.A partir de él se pueden construir *tipologías.* Supongamos que deseamos identificar algún perfil recurrente en la población del ejemplo anterior, como el que resultaría de considerar conjuntamente el *parentesco* y la *percepción de ingresos.* Tendríamos en ese caso que *combinar* (en vez de *computar)* los valores de las variables seleccionadas. Las *pautas lógicas* resultantes surgen de las combinaciones posibles de valores de cada una de las variables. En este caso:

Relación de parentesco r = 5

Perceptor de ingresos: r = 2

De modo que la combinación daría 5 x 2 = 10 pautas lógicas:

Relación parentesco
Sí
Jefe/a
Cónyuge
Hijo/a
Padre/Madre
No/Pariente

NOTA. Este cuadro no es una matriz de datos, sino una tabla que presenta el producto cartesiano de los valores de ambas variables.

Si agregáramos por ejemplo una nueva variable, como "sexo", la combinatoria daría lugar a muchos más tipos, ya que esa variable tiene un r = 2, lo que elevaría el número anterior a veinte pautas lógicas. De cualquier modo, y al solo efecto de la comprensión lógico-metodológica de este asunto, lo que tendríamos es una *nueva variable* (parentesco/ingreso) con diez valores, si mantenemos la tipología del cuadro anterior, o de veinte si

sumamos la variable sexo. Esa tipología o nueva variable se puede denominar, por ejemplo, *tipo de participación económico /paren-tai* o algo por el estilo:

Variable
Tipo de participación económica (= J/Só

- Jefe no aportante (= (J/No)
- Cónyuge aportante (= C/SÍ)
- Cónyuge no aportante ...etcétera.

Es importante advertir que esa nueva variable produce información para el *mismo nivel de análisis.* Dicho de otro modo, la tipología construida hace referencia a "personas". Efectivamente, en la combinatoria en sentido horizontal no hemos

pasado de un nivel a otro. Lo que hemos hecho es particionar en subconjuntos el conjunto inicial, según la combinación de los diferentes valores de las variables seleccionadas para la construcción de la tipología (de la misma manera que lo haríamos si queremos distinguir a "varones y mujeres" de la población: siempre se trata de una partición del conjunto en subconjuntos de menor extensión derivados de los valores de la variable que se tome como referencia)

Todo lo dicho hasta aquí sigue las definiciones dadas por Galtung, según las cuales el análisis centrado en la variable sería propio de los tratamientos estadísticos de tipo analítico, ya que tratarán siempre del cómputo de valores de una misma variable, o de cómputo de covariaciones entre variables. En cambio, el análisis centrado en la unidad de análisis es el que hace posible la construcción de tipologías y se mueve en sentido horizontal, dado que las tipologías no serían otra cosa que la combinación de valores provenientes de diferentes variables.

Una tercera vía lógica: la construcción de tipologías en el sentido de la variable

Lo que voy a proponer ahora es la posibilidad de considerar una tercera alternativa vinculada a lo que llamo propiedades de las "matrices organísmicas".

En primer término, podemos advertir que cuando estamos ante una matriz cuyos componentes no constituyen sólo un agregado extensivo de elementos sino que conforman una realidad orga-nísmica (o configurada) como lo es un hogar definido según vínculos de parentesco, se impone una tercera alternativa a las dos descriptas precedentemente. I—

Dicho de una manera menos exigente, si esas unidades son examinadas a la luz de una variable relacional (que suponga vínculos estructurales entre las unidades), resulta posible reconocer esta tercera alternativa lógico-metodológica.^^ Según pareciera -y aquí estriba el núcleo de la idea que pretendo poner a consideración-, esa tercera vía sería la de la construcción de tipologías en el sentido de la variable.

Si se observa con detenimiento, *sólo en este caso* estaríamos en un genuino salto de nivel, en un

genuino paso de una realidad de una cierta sustancia a otro tipo de realidad sustancial.

Examinémoslo a la luz del ejemplo de los *hogares* que venimos comentando. Supongamos que sobre la base de la variable "relación de parentesco" queremos construir una tipología de hogares según su *composición,* entendiendo la "composición" como resultante de la combinación de las funciones parentales de las personas que integran el hogar.

A modo de ejemplo, podríamos obtener una tipología como la siguiente:

- Nucleares: núcleo conyugal e hijos.
- Monoparentales: un miembro del núcleo conyugal e hijos.
- Extensos: nucleares o monoparentales más otros parientes.
- Compuestos: nucleares o monoparentales más otros no parientes.

Tomemos la matriz de *personas* que conforman el *hogar 001:*

Relación de parentesco	Relación de parentesco del hogar
001	001
002	002
003	003
004	004
005	005

Dadas las definiciones previas, se infiere que se trata de un *hogar extenso.* Habremos alcanzado ese dato *sintetizando la información del nivel subunitario* en el sentido de la variable o, lo que es lo mismo, habremos construido una tipología por combinación en la dirección vertical (criterio que no encuadra con ninguno de los dos descriptos por Galtung).

de las restantes, por la sencilla razón de que las relaciones de parentesco se construyen unas por referencia a otras, considerando las posiciones respectivas de las personas del hogar.

Dicho de otro modo, para cumplir con el requisito de la exclusividad entre valores, se deben definir a las relaciones de parentesco tomando un punto de referencia fija, en nuestro ejemplo, la posición del jefe o jefa de hogar: sólo por referencia a ese punto los restantes miembros se definen a su turno como cónyuges, hijos e hijas, parientes o no parientes. De lo contrario, los valores de la variable "relación de parentesco" son polisé-micos o polivalentes: una misma persona es cónyuge en un sentido, hijo o hija en otra, pariente o no pariente en otra, etc. Es decir, ¡es todas esas cosas a la vez!

De modo que, antes de poder construir esta matriz que "horizontaliza" el tratamiento de la variable "relación de parentesco" (propia del nivel subunitario), se debió examinar *a cada uno de los miembros del hogar* y fijarlo en una cierta perspectiva para adjudicarle -por referencia al contexto- el valor de "jefe", "cónyuge" u otras. Lo cual justifica el tratamiento de los datos a nivel subunitario, tomando como referencia a cada uno de los miembros que conforman el hogar (tal como lo presentamos en la matriz original).

La *dependencia funcional,* rasgo característico de las matrices organísmicas (o matrices de sistemas evolutivos)

Sobre la base de las propiedades que se evidenciaron en los comentarios anteriores, voy a sostener que el rasgo distintivo de lo que llamo "matrices organísmicas" es la dependencia *funcional* entre unidades de análisis, y la dependencia *funcional* entre variables.

Esta dependencia *funcional* (entre variables y unidades) es propia y característica de lo que podríamos denominar "sistemas evolutivos o con historia". Estos sistemas se caracterizan por reconocer evolución en el tiempo, pero a diferencia de los meros desarrollos longitudinales, la temporalidad compromete *sistemas de transformaciones.*

Usualmente, cuando se concibe una matriz de datos al modo extensionalista ni las unidades de análisis ni las variables reconocen dependencia funcional entre sí. Eso significa que el estado de una unidad de análisis no afecta el estado de otra unidad de análisis, ni el valor de una variable queda definido por el valor de otra variable. Adviértase que cuando nos referimos a codeterminación de los valores de las variables no hacemos referencia a meras correlaciones, como las que resultan de los tratamientos estadísticos. Estos últimos atienden al comportamiento de conjuntos (o agregados) de valores y se desentienden de cualquier consideración de las unidades en sus niveles de origen. Así, por ejemplo, si se identifica correlación positiva entre "nivel de ingresos" y "nivel educativo" entre personas, podría constatarse todavía (sin contradecir por ello el valor de la correlación) el hecho fáctico de que Juan Pérez que tiene ingresos millonarios, sea a su turno un analfabeto. La correlación resulta de la consideración de "conjuntos de mediciones" y no de perfiles específicos de unidades de análisis. De modo que en ningún concepto puede concebirse la correlación como expresión de relaciones funcionales. Una relación funcional sólo puede postularse cuando se valora el comportamiento de un *componente* o una *parte* por referencia a un *todo* (o, más precisamente a una *totalidad relacional).*

En los tratamientos extensionalistas se pueden agregar o quitar unidades o variables sin afectar el comportamiento de las restantes unidades o variables ya que la matriz no constituye una verdadera y genuina totalidad.

Si se tiene una variable como "nivel de ingresos", el valor que le corresponde en esa variable a la unidad de análisis "n" no queda afectado ni modificado por el hecho que se quite o se agregue la variable "nivel educativo". De igual modo, en estas matrices se puede agregar o quietar una unidad de

análisis, sin que necesariamente se altere -de modo sustancial- el comportamiento del conjunto.

Como intentaré mostrar, en las matrices organísmicas, en cambio, los valores están mutuamente determinados para cada una de las unidades en el mismo nivel de análisis: el valor de una variable puede afectar y determinar *ipso fado* el valor de otra variable. De igual modo, el agregar o quitar una sola unidad de análisis (por más extenso o reducido que sea el número de ellas) se afecta sustancialmente el comportamiento del conjunto (o la totalidad de la matriz).

El análisis de los "fenómenos narrativos" brinda la clave para inteligir la novedad que introducen estas matrices.

Dedicaremos en lo que sigue algunas líneas para presentar procedimientos mínimos de ese análisis narrativo, a los efectos de ilustrar a partir de ellos las propiedades que advertimos en este tipo de matrices.

El análisis narrativo: paradigma de tratamiento organísmico de los datos

Un tipo de tratamiento propicio para advertir la novedad que agrega esta concepción que denomino de "matrices organísmicas" lo constituye el análisis de *fenómenos narrativos.*

Una narración constituye efectivamente un "sistema organísmico" en la acepción que atribuyo a este término. El desarrollo de la trama puede ser concebido como un sistema cuyos componentes guardan relaciones funcionales, y su desarrollo constituye una sucesión de transformaciones. Fue Aristóteles el primero en reconocerlo así. Compara la narración con un animal. En su obra la *Poética* sostuvo que la tragedia, y en general todo lo bello compuesto o complejo, es como un animal viviente, como animal superior, cuyas partes han de tener un determinado orden y una proporcionada magnitud. Su esqueleto es la trama, intriga o argumento, y habrá que rellenarlo con otros elementos como elocución, episodios, reconocimientos, que hagan de carne de tal animal literario.

Estas intuiciones aristotélicas fueron llevadas hasta sus últimas consecuencias por Vladimir Propp, uno de los fundadores de la más actual narratología. Su trabajo pionero en la materia lleva por título *Morfología del cuento maravilloso*El concepto de morfología alude precisamente a esa concepción organísmica y funcional que aquí nos interesa. Usualmente, en este tipo de análisis la fragmentación del material se realiza por referencia a *escenas, acciones o* lo que algunos autores denominan *programas narrativos* (PN).^^

Cualquiera sea el criterio, se trata siempre de identificar "unidades de análisis" subunitarias, que permiten desagregar la *narración* en sus par-tes-compo-nen-tes. Un rasgo característico de este tipo de matrices es que las *unidades de análisis están relacionadas entre sí por vínculos o relaciones de* "antes-después" entre esas unidades.

Ahora bien, en el marco de la concepción tradicional (extensiva) de las matrices de datos, ese tipo de tratamiento, que incluye la temporalidad, se conciben como *longitudinales.*

Conforme con esa concepción se distinguen entonces estos enfoques:

- Sincrónicos (transeccionales): cuando se trabaja con diversas unidades de análisis consideradas *en el mismo tiempo.*

- Diacrónicos (longitudinales): cuando se aborda la misma unidad de análisis (o diversas unidades) pero *en distintos tiempos.*

En lo que respecta al primer caso hay poco para agregar porque los ejemplos que hemos comentando previamente refieren a ese tipo de matrices. Se trata del mismo *tipo de entidad* pero considerando *diversos ejemplares* relevados en el *mismo momento.*

En cambio en el segundo caso, se trata siempre de un mismo ejemplar (o eventualmente varios) pero relevado en *distintos momentos.*

Se denominan *longitudinales* evocando guardan vínculos sistémicos: cada unidad y su relación con la siguiente adquieren sentido y expresan relaciones entre partes y entre el todo y esas partes. No se puede identificar la parte sin identificar de alguna manera el todo (lo que no ocurre, insisto, con cualquier tipo de matriz longitudinal).

Antes de profundizar en la cuestión que acabamos de señalar, interesa precisar las características del análisis narrativo, sobre cuya base organizaremos esta reflexión

metodológica.

Consideraré el tratamiento de los cuentos populares llevado adelante por Propp. Su criterio de fragmentación fue el de “funciones de los personajes” en el relato: cualquier acción de los personajes que introdujera transformaciones en la narración quedaba definido como *función narrativa.* De esa manera clasificó un conjunto de cuentos que fueron la base de la identificación de “secuencias de acciones o funciones narrativas”. Describió configuraciones idiosincráticas que definían el cuento popular y las diversas variaciones de ese género. Propp su tratamiento metodológico:

Ahora que sabemos cómo se dividen las secuencias podemos desmembrar un cuento según sus partes constitutivas. Hemos visto que sus partes constitutivas fundamentales son las funciones de los personajes. También están los elementos de unión y las

motivaciones. Las formas de la irrupción en escena de los personajes (la llegada del dragón que vuela, el encuentro con Baba Yaga) ocupan un lugar especial. Por último, tenemos los elementos o los accesorios atributivos como la casita de Baba Yaga o sus patas de barro. Estas cinco categorías de elementos no sólo determinan la estructura del cuento sino además al cuento en su conjunto J—

A partir de esta definición ejemplifica el tratamiento con un cuento breve de la siguiente manera (se presenta sólo *fragmentariamente* a los fines de la ilustración metodológica):

Fragmento narrativo (unidad de análisis)	Función del cuento (variable)[1]
Un viejo y una vieja vivían juntos; tenían una hija y un hijo muy pequeño.	1. Situación inicial (α).[2]
Hija mía, hija mía, le dice su madre, nos vamos a trabajar y te traeremos un panecillo, te coseremos un hermoso vestido y te compraremos un pañuelito. Sé prudente, cuida a tu hermano y no salgas fuera.	2. Prohibición reforzada mediante promesas (γ).
Los viejos parten...	3. Alejamiento de los padres (6).
y la hija no pensó en lo que ellos le habían dicho: colocó a su hermano en la hierba bajo la ventana, corrió fuera y se olvidó jugando y paseándose.	5. La transgresión de la prohibición (0). 4. La transgresión de la prohibición es motivada (*mot*).

Dado que la intención de este escrito no es precisar el tratamiento metodológico de Propp, alcanza con advertir que lo que tenemos allí es una “matriz” cuyas unidades de análisis son los “fragmentos narrativos” definidos en función de acciones o funciones protagonizadas por los personajes, siendo estas funciones la variable clave del análisis.

Como lo hemos dicho, los fragmentos se organizan conforme a una secuencia definida precisamente por las funciones o acciones. Existe un “orden” entre esos fragmentos y funciones narrativas que se suceden en ellos: un cuento puede diferenciarse tipológicamente de otro, porque una cierta función aparece antes o después que otra.

Continuando la tradición iniciada por Propp, Greimas desarrolló un conjunto de técnicas destinadas al análisis discursivo-narrativo. Esas técnicas presentan cierto nivel de complejidad, por lo que aquí sólo nos referiremos a una parte muy circunscripta de ellas, atendiendo a los intereses que nos ocupan. En la perspectiva del análisis “narrativo”, Greimas considera que las unidades privilegiadas la constituyen lo que denomina “programas narrativos”. Estos programas quedan definidos por los “estados” que

asumen los personajes en ellos.

Un “estado” se caracteriza por específicas “relaciones de junción” entre un sujeto y un objeto, las que se precisan como *disjunciones* o *conjunciones.*

Cuando un sujeto está conjuntando con un objeto x, se expresa del siguiente modo:

SAO (estado de *conjunción)*

Mientras que cuando está disjuntado con ese mismo objeto, se expresa como:

SAO (estado de *disjunción)*

De modo que un *programa narrativo mínimo* resulta de un cambio de estado, conforme con el cual cualquier personaje pasa de un estado de conjunción a uno de disjunción, o de un estado de disjunción a un estado de conjunción. Estos cambios de estado se definen como transformaciones narrativas.

Así, por ejemplo, si la princesa del reino fue capturada por un enemigo y el príncipe la rescata, se produce un cambio de estado entre una situación inicial de *disjunción* (entre el “sujeto-reino” y el “objeto-princesa”) que luego se *transforma* en un estado de *conjunción* (entre la misma dupla sujeto-objeto).

Estas transformaciones pueden ser efectuadas por el mismo sujeto implicado en la transformación, lo que dará lugar a un “hacer o transfor-mación-refle-xiva”; o por otro sujeto ajeno al estado en cuestión, lo que implicará un hacer o una trans-formación-tran-tiva. De estas situaciones se

derivan un conjunto de situaciones posibles, según sea la combinación del hacer transitivo o reflexivo y según sea la naturaleza de la transformación. Resulta así posible diferenciar la *pérdida del despojo* (siendo ambas transformaciones de conjunción a disjunción, pero diferenciándose porque en un caso se trata de un hacer reflexivo y en otro de un hacer transitivo) como también la *adquisición del don* (por las mismas razones que en la situación anterior, pero ahora referidas a la transformación inversa: de disjunción a conjunción). El cuadro de posibilidades puede esquematizarse de la siguiente

manera:

reflexiva
(apropiación)
Transformación conjuntiva = realización (adquisición)
(atribución)
Transformaciones
. (renuncia)
Transformación disyuntiva = actualización (privación)
1

De acuerdo con estas definiciones, si la unidad de análisis la constituyen *las escenas o los programas narrativos mínimos,* las variables pueden

definirse como *estados (o funciones) narrativos de los personajes* (en cada programa).

La realización de cualquier *transformación* constituye entonces el criterio que permite distinguir una unidad de análisis de otra, un programa narrativo de otro. Dicho de otra manera, un programa narrativo se distingue de otro porque entre ellos se constata alguna transformación (o cambio de estado) en cualquiera de los personajes implicados en ese programa o escena.

En una narración estas transformaciones tienen consecuencias específicas con relación a los distintos personajes que conforman el relato, en tanto, afectan de manera diferencial a cada uno de ellos.

De modo que cada personaje podrá ser definido por su específica vía crucis de junciones a lo largo de un relato: esa vía crucis no será otra que las peripecias de con-junciones/dis-junciones en torno a los específicos objetos con que es significado en ese relato.

Así, por ejemplo, considerando el popular relato de la Cenicienta: si la madre de Cenicienta muere, se produce una transformación específica en la perspectiva de cada personaje del cuento. Ese hecho hace que Cenicienta pase al “estado de huérfana” y el padre al estado de “viudo”.

FN (madre) [illegible] Fragmentos (Programas narrativos) (a)
(deberá leerse: “Función narrativa en la perspectiva del personaje madre”)
FN (p) [illegible]
[illegible] padre y su madre en un hermoso reino # 1º
(t) [illegible]
[illegible] madre de Cenicienta muere # 2º

Interesa señalar, de todos modos, que no se requiere que todos los valores cambien conjuntamente, ya que las transformaciones pueden ser parciales. Si siguiéramos la totalidad del relato y el análisis combinado de las diferentes perspectivas desde las que éste puede ser examinado, advertiríamos que muchas variables mantienen valores constantes en varios pasajes o secuencias.

Aunque es interesante advertir que esta permanencia, paradójicamente, no es meramente estática, como algo acaecido y cerrado una vez y para siempre. Para decirlo en el marco del ejemplo, el hecho de que Cenicienta sea huérfana gravita y tiene un valor que se actualiza en cada momento de la narración, pese a ser un estado que queda determinado de modo muy incipiente y se mantiene constante a lo largo del relato.

Las técnicas de análisis discursivo-narrativo que desarrolla Algirdas Greimas (enrolado en la tradición que se conoce como “análisis estructural del relato”) desbordan con mucho los objetivos que persigo aquí. Con lo dicho alcanza para advertir “estados” o “tomas” constituyen una unidad de análisis.

Ahora bien, ¿qué tipos de movimientos son esperables?, ¿y qué tipo de coordinación entre los movimientos de distintos personajes deben darse? Eso depende de una cuestión decisiva en la perspectiva de lo que venimos sosteniendo. Esas decisiones resultan del "tipo de escena" que se proponga simular. Si se trata de un "encuentro casual entre vecinos" se darán ciertos movimientos y ciertas secuencias; si se trata de la "asunción de un presidente ante su pueblo" serán otros. Este hecho trivial alude a un elemento nuclear en la reflexión que venimos planteando: si no se conoce la *totalidad* a la que sirven las partes, no se puede inte-ligir ni prever (en este caso) qué es esperable para cada una de ellas.

Concomitantemente, una vez definida la naturaleza del todo, resta aún precisar cómo se vinculan las partes en cada escena específica. Por ejemplo, si el personaje A se dirige al personaje B, lo que A realice tiene consecuencias en lo que se espera que B haga: si lo mira y le dice "Hola"; B tendrá a su turno que mirarlo y responderle el saludo (en esa misma o siguiente escena). Podría ser el caso que B no lo haga. Pero el sentido de esa ruptura, su valor anómalo, vendrá dado también por el sentido de la experiencia como la secuencia total en la que ambos participan.

La dirección del rostro de A, la orientación de su cuerpo, los gestos, etc., estarán coordinados e integrados con la dirección del rostro, la orientación del cuerpo y los gestos de B. En síntesis, una vez más se puede concebir que la "función comuni-cacional" de los personas en cada escena (considerada como unidad de análisis, UA) constituyen variables codeterminadas, implicadas unas en otras.

Si volvemos una vez más a la cuestión del análisis narrativo, se puede sostener que ese análisis procura identificar *estructuras características de relatos.* Desde el sentido común y con independencia de cualquier técnica específica, se puede advertir que el relato reconoce cierto "movimiento global" y la tarea de la narratología ha sido identificar secuencias que permitan definir tipos o géneros específicos.

Por ejemplo, volviendo al caso de la Cenicienta, es posible trazar un recorrido que va desde la ruptura de una "situación familiar canónica", a la que le sigue una "suturación anómala" (por vía de una familia que rechaza o degrada la función esperada), para pasar a una reestabilización familiar exógama por vía del casamiento con el Príncipe. En este relato la protagonista inicialmente despojada (de su madre/hogar) se procura la restitución de un nuevo estado de reconocimiento por vía del casamiento.

El tratamiento podría ir más lejos incluso si se pretende cotejar un relato empírico a la luz de un "relato-modelo". Se trataría en ese caso de una puesta en correspondencia entre el material a analizar, con modelos tomados como referentes a los efectos de evaluar correspondencias y diferencias entre el modelo-patrón y el relato-empírico. Para decirlo de modo más preciso, si quisiéramos analizar el cuento de Cenicienta por referencia al modelo edípico-psicoanalítico, nos deberíamos preguntar por las potenciales correspondencias funcionales (entre ambos relatos) y los componentes de la matriz, sus movimientos y transformaciones.

Como ya adelanté al referirme a la tipología de los hogares, una consecuencia de este tratamiento sería que cuando se trabaja con "matrices organísmicas" las construcciones tipológicas implican genuinas transformaciones sustanciales. Como lo dijimos entonces, nos encontramos ante dos maneras de definir o concebir la construcción tipológica:

- una que denominé *tipología sustancial o esencial* propia de las matrices organísmicas, y

- otra, una *tipología por segmentación* propia del tratamiento tradicional, extensionalista, de las matrices conjuntistas (o de agregación)

- Estrictamente entonces, sólo con este tipo de tratamiento se produce un efectivo salto en la cualidad del asunto descripto por la tipología, precisamente porque con ella se opera una transformación que involucra distintos niveles de análisis.

Dado que estas matrices se definen como "sistemas de transformaciones", en ellas siempre está presente la cuestión de la secuencialidad temporal o al menos diacrónica.

Los estados -como un determinado momento de las "unidades de análisis"- no sólo implican transformaciones en el tiempo, sino que además muestran de qué manera cada momento compromete al sistema como un todo.

Ese sería el caso, por ejemplo, de una matriz que reflejara la secuencia de jugadas de una partida de ajedrez. Cada unidad de análisis sería el estado del juego en el movimientoi, el movimiento 2, etcétera.

Como puede advertirse, el análisis de esas jugadas daría lugar a una tipologización de las jugadas parciales o totales. Así, por ejemplo, en la teoría del ajedrez están tipologizadas las "aperturas". Pero un "tipo de apertura" no es otra cosa que la combinatoria de una secuencia de jugadas características, en la secuencia temporal.

Resulta interesante hacer notar que lo que ocurre con "la apertura" afecta, sin embargo, a todo el juego, en cada uno de los pasos. Dicho de otro modo, que lo que ocurre con el peón en un momento *"x"* del juego tiene consecuencia para el resto de las fichas y para la estrategia global del juego. Esto sería una demostración más de lo que llamo la "dependencia organísmica" entre "la parte y el todo", tal como se desprende, por ejemplo, del siguiente comentario, referido al uso de la apertura bautizada por los teóricos del ajedrez como "apertura Alapín":

En la "apertura Alapín" el temprano desarrollo del caballo por e2 tiene muchos problemas. Obliga al fianchetto del alfil en g2, pero hay un peón propio en la gran diagonal, que obstruye su acción. Además, en e2 el caballo controla menos casillas centrales que en fj. Se trata de una rareza, cuyo mejor mérito es la sorpresa ante jugadores incautos.

De modo que ahora ya no sólo se trata de advertir las relaciones entre estados o valores, como lo postula la *concepción estructural,*^—^ sino que además se constata la dependencia entre *unidades de análisis, es* decir, entre progresivas transformaciones del sistema como un todo.

Los rasgos característicos de estas matrices vendrían dados por las dependencias *funcionales* entre el comportamiento de las variables y las unidades de análisis conjuntamente, constatándose en ellas el principio de "localización múltiple" descripto por Alfred Whitehead y retomado por el filósofo argentino Florencio G. Asenjo.

El reemplazo del concepto de "pertenencia" -relación de inclusión del elemento al conjunto, propio de la concepción atomista y extensionalista-por el de "participación" -de una parte en un todo-implica que las *partes* están unas en otras y en el todo y, al mismo tiempo, el todo está en todas y cada una de sus partes. Como consecuencia de ello, en cuanto una parte está en otra parte, lleva consigo una versión de su propia perspectiva del todo.^^

Siguiendo con el ejemplo del ajedrez, esto implica que “desde la perspectiva del peón (o de cualquier otra ficha) puede leerse la totalidad de una jugada (e incluso de las potencialidades que tiene trazado el juego), pero en el mismo sentido, desde la perspectiva de la jugada (es decir, del todo), puede interpretarse la función y el sentido del peón (es decir, la parte).

En lo que sigue sintetizaremos todo lo que hemos dicho hasta aquí a los efectos de extraer las propiedades de las matrices organísmicas y sus decisivas diferencias con las matrices concebidas extensional o conjuntistamente.

Comparación entre las propiedades de las matrices

funcionales-organísmicas y las matrices analítico-extensivas

Con el fin de ir más allá que los ejemplos, para extraer propiedades generales de este tipo de matrices en el siguiente cuadro presento una comparación entre las propiedades de lo que estoy definiendo como “matrices organísmicas” y sus diferencias con las tradicionales “matrices conjuntistas (analíticas o extensivas)”:

Matrices organísmicas	Matrices extensionalistas
El valor de una variable en una dada UA tiene consecuencia directa en el de otras variables para esa misma UA.	El valor de una variable en una dada UA no tiene (necesariamente) consecuencias directas en el valor de otra variable para esa misma UA.
El número de UA está determinado por la naturaleza del objeto: quitar o agregar UA altera necesariamente la naturaleza del objeto (las diversas UA constituyen una totalidad orgánica).	El número de UA no está determinado por la naturaleza del objeto: pueden agregarse o quitarse UA sin afectar la naturaleza del objeto (dado que se trata de “agregados” de UA) son partes de una totalidad).
Las UA se definen por un número específico de variables: si se altera este número, se altera la sustancia de las unidades.	Las UA no quedan definidas por un número fijo de variables: pueden agregarse o quitarse variables sin alterar la sustancia de las unidades.
Las variables ofician de “perspectivas” de un mismo asunto desde diferentes enfoques.	Las variables son materia de “dimensiones” o asuntos completamente diversos; la inclusión de una no repercute en las restantes.
Las UA del análisis se conocen en su génesis o secuencialidad que es inalterable (puede alterarse el objeto, como un todo).	Las UA sólo admiten restringidos reconocimientos de secuencialidad: el análisis reconoce una apertura/desarrollo (cuando se trata de estudios longitudinales), y esa secuencialidad no implica necesariamente ciclos o procesos clausurados (o particialmente clausurados): un estado de ese desarrollo no se valora funcionalmente con respecto al estado global; se trata de “estado-momentos” independientes.
El tratamiento de la matriz para su com-pactación y análisis es *funcional o estructural*. Se dirige a identificar *estructuras y transformaciones (pautas de ciclos)*.	El tratamiento de la matriz para su com-pactación y análisis es *analítico*. Se dirige a identificar comportamiento de variables (o variaciones múltiples) y/o a identificar perfiles o pautas estáticas. Cuando se analizan transformaciones se las concibe como evolución en el compartimiento de una o varias variables.

principio de localización múltiple en que se reemplaza el carácter de miembro de un

conjunto teórico por una relación simétrica de presencia. Las partes de un todo están unas en otras y en el todo; al mismo tiempo, el todo está en todas y cada una de sus partes. En cuanto una parte está en otra parte, lleva consigo una versión de su propia perspectiva del todo.to7j

Un concepto clave de esta definición es el de "participación", en reemplazo del de pertenencia. Un elemento participa en el todo cuando lo que ocurre a ese elemento se refleja en la totalidad del sistema o, de igual modo, cuando lo que ocurre en el sistema como un todo puede ser captado desde la perspectiva del elemento o la parte. A diferencia de esto, la relación de "pertenencia" entre el elemento y el conjunto no significa ninguna relación funcionalmente determinada entre ambos.

Para decirlo con un ejemplo: si se tiene una bolsa de naranjas, nada se puede saber de la bolsa examinando a una naranja, y nada cambia el carácter de "bolsa de naranja" el quitar o agregar una naranja en ella. En cambio, examinando un "gajo de naranja" podemos inferir varias cosas de la naranja total (desde su composición física a su potencial morfología), y quitar o agregar gajos tiene consecuencias sobre el objeto que estamos examinando y sobre las potencialidades de reconstrucción de la totalidad.

Las escalas "nominales estructurales", ¿una nueva escala de medición?

Finalmente, interesa derivar de todo lo dicho una consideración secundaria, pero eventualmente relevante desde la perspectiva de la metodología de la investigación científica.

Si se concluyera que efectivamente las variables relaciónales hacen posible cierto tipo de tratamiento funcional-estructural, no reducibles a los que habilitan las variables absolutas; se torna necesario reconocer que emerge un nuevo tipo de escala de medición.

Esta escala podría definirse como una escala *nominal topológica* o *nominal estructural.* Recordemos que las diversas escalas definen diversos tratamientos de datos. En especial la estadística nos advierte sobre los diversos tratamientos que se habilitan según sean las escalas *nominales, ordinales o intervalares.*

Si así fuera, hemos visto que sólo con variables relaciónales son posibles determinados tratamientos estructurales y tipológicos (entre niveles). Y ello porque los valores de estas variables guardan ciertas relaciones de dependencia entre sí, que deben definirse por referencia a la clasificación como un todo, o por referencia a un elemento de esa clasificación.

Así, por ejemplo, la variable "relación de parentesco" sólo puede clasificarse si se define el parentesco por referencia a algún miembro del sistema. No se es "padre/madre/hijo", etc., de modo absoluto. Sin un punto de referencia se produce una alteración completa de la clasificación, ya que cada entidad puede adoptar varios valores al mismo tiempo; habría algo así como una polisemia de funciones, conforme varía el punto de referencia sobre cuya base se organiza la misma.

Si alguien es "cónyuge con respecto al jefe/a del hogar" puede ser al mismo tiempo "madre" o "hermano o hermana" con respecto a otro/s miembro de ese mismo hogar. Para que la variable cumpla con los requisitos formales de "exclusividad" se debe fijar un punto organizador de todo el sistema. Así, y sólo así, cada unidad de análisis tendrá uno y sólo un

valor en un determinado momento de medición.

De modo que el reconocimiento de la escala -como una escala diferenciada de la escala nominal (eventualmente como un subtipo de la escala nominal)- se justificaría por la naturaleza de operaciones o tratamientos de análisis que esta escala habilitan, cosa que no ocurre con las escalas meramente nominales que sólo hacen posible particiones conjuntistas o agregaciones analíticas.

Dinámicas de la producción de información en ciencia, tecnología e innovación

Rodolfo Barred—1

Ciencia, tecnología e innovación como herramientas del desarrollo social y económico

Desde hace ya algunos años, es común que se presente a los procesos de desarrollo económico y social cada vez más ligados al avance científico y tecnológico. Se trata de una sociedad en la que el conocimiento y la información se han convertido en un bien estratégico, tanto para los Estados (que deben gestionar los sistemas nacionales de investigación y desarrollo; I + D) como para las empresas (para las cuales la innovación tecnológica es ya un requisito para la competitividad) y la sociedad civil en general (beneficiaría de los avances y, muchas veces, partícipe en los riesgos que apareja el avance científico).

Por estas razones, la ciencia, la tecnología y la innovación se han convertido en un tema importante en las políticas públicas, y de presencia permanente en las agendas gubernamentales en todo el mundo. El avance científico y tecnológico lleva a una economía que, basada en el conocimiento, adquiere especialización en actividades productivas de mayor valor agregado.

Desde los comienzos de la década del 70, el conocimiento se ha ido convirtiendo en el principio axial de las sociedades contemporáneas, como una fuerza transformadora de las estructuras económicas y sociales. En ese sentido, la magnitud del poderío de los países empieza a tener que ver más con la calidad de su ciencia y de su aplicación a nuevas tecnologías, que su producción de acero. La carrera espacial y armamentista de la Guerra Fría puede ser vista como una evidencia en este sentido.

Con frecuencia, el fin de la Segunda Guerra Mundial es considerado un hito clave en ese sentido. Específicamente, el Proyecto Manhattan resulta un punto de inflexión en la relación entre la ciencia y la tecnología, la política y la sociedad en general, por diferentes motivos. Por primera vez en la historia, un gobierno moviliza un volumen de recursos económicos y humanos de esa magnitud en pos de un objetivo científico. Al mismo tiempo, el éxito del proyecto de la bomba atómica reconfiguraría el plano político global y daría un giro revolucionario a la relación de la ciencia y la tecnología con la sociedad.

El poder adquirido por la ciencia a partir de ese momento le dio al tema un papel central en las agendas gubernamentales en muchos países del mundo. Apenas finalizada la guerra, y a pedido del organizada de otra manera que garantizando la completa independencia de todos los investigadores maduros, sosteniendo que ellos mismos se distribuirían en los diferentes campos de la investigación, aplicando sus habilidades personales a las tareas que

les resultaran más redituables. En ese contexto, la función de las autoridades públicas no sería la de planificar la investigación sino sólo la de proveer oportunidades para llevarla a cabo, de manera que cada buen investigador pueda seguir sus intereses científicos.

Sin embargo, el avance de la Guerra Fría fue empujando cada vez más el control hacia manos militares, quedando finalmente claro que el conocimiento técnico no implicaba una capacidad política en el manejo por el control nuclear. De esta manera, ha aparecido la figura del asesor científico como un agente cada vez más presente en discusiones políticas donde los problemas técnicos afectan de manera directa a la sociedad y a la distribución del poder.

Si bien posteriormente la idea de que el avance de los conocimientos científicos sólo podía traer beneficios a la sociedad fue severamente cuestionada, el interés de los gobiernos por este tema, principalmente en los países desarrollados, no ha parado de aumentar. Ejemplo de ello es la posición de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), agrupación que reúne a los gobiernos de los principales países desarrollados. En *La ciencia* y *las políticas de innovación: retos clave* y *oportunidades* queda en claro la atención que los gobiernos ponen hoy en la política científica. La ciencia y la tecnología son vistas como factores de gran influencia en la economía y la sociedad, en la medida en que su avance afecta la forma de vida y el trabajo de las personas. Las mejoras en los estándares de salud y el incremento en la productividad generado por las tecnologías de la información y las comunicaciones (TIC) son puestos como ejemplos del impacto de la ciencia y la tecnología en la sociedad y la economía.

En la actualidad, la injerencia de los propios científicos en la toma de decisiones políticas en este campo resulta mucho más limitada, a la vez que el beneficio social ha ido reemplazando a la supremacía militar como principal objetivo de los Estados a la hora de apoyar la investigación. La promesa de beneficio social aparece hoy en día como la principal y más sólida justificación para el apoyo público a I + D.

Pero, por supuesto, los peligros potenciales asociados al cambio tecnológico para la sociedad, la ecología y la economía no pueden ser pasados por alto. Los mismos avances que pueden salvar vidas y crear trabajos también pueden ser dañinos para las poblaciones y perturbar las economías. Estas preocupaciones fomentan debates en la sociedad sobre asuntos que van desde los alimentos genéticamente modificados y la energía nuclear hasta la identificación biométrica utilizando algunas técnicas como el escaneo de la retina.

Paralelamente, y con mayor fuerza a partir de la década de 1980 cuando el avance japonés se hace evidente, la innovación tecnológica irrumpe como un factor clave para el desarrollo. El papel de las empresas y su relación con el sistema de investigación y desarrollo se convierte en un foco importante de atención en las políticas públicas, mientras que la teoría de la innovación formulada por Joseph Schumpeter a principios del siglo XX es revisitada en búsqueda de un nuevo marco conceptual. En términos de Schumpeter, la innovación, vista como una recombinación de factores productivos, es una ruptura intencional del equilibrio productivo en función de nuevas técnicas que permitan dar un salto y colocar a la empresa en una posición más competitiva. El papel del desarrollo científico y tecnológico en este proceso aparece como un factor clave en ese momento, dándole aun más sentido a las ideas originales del autor.

El proceso de innovación es, sintéticamente, la aplicación de una serie de actividades, no todas ellas de carácter científico o tecnológico, que transforman la manera en que las

empresas producen y comercializan sus productos. Sin embargo, análisis del fenómeno a un nivel mayor sostienen que la innovación tecnológica es portadora de transformaciones a gran escala y que sería, por ejemplo, uno de los motores de la globalización.

Es así como, llevando consigo beneficios y perjuicios implícitos, la innovación tecnológica es vista como uno de los principales fenómenos que movilizan la economía. Estudios de la OCDE muestran que la ciencia, la tecnología y la innovación juegan un rol cada vez más significante en el desempeño económico de los países. Sobre todo en las áreas de alta tecnología, aquellas que son también generadoras de mayor valor agregado, el desarrollo científico se ha convertido en el motor directo de los procesos de innovación. Es el caso de campos como la biotecnología, las TIC y la ingeniería de materiales, donde la innovación implica fuertes lazos con la ciencia, requiriendo más conocimiento (externo a las empresas y de carácter interdisciplinario) a medida que las tecnologías se vuelven extremadamente complejas.

En este contexto, la política de ciencia, tecnología e innovación es hoy un tema importante en las agendas de políticas públicas de los gobiernos a nivel mundial. La gestión de los complejos sistemas que integran los diferentes agentes involucrados en las actividades de ciencia, tecnología e innovación en un país, que incluyen tanto instituciones públicas como privadas, de cara a mejorar el medio ambiente para el desarrollo de ese tipo de actividades, pasa a tener una importancia vital. En cada país, la capacidad de responder al cambio tecnológico depende en gran medida de la disponibilidad, no sólo de capital, sino también de conocimiento y recursos humanos adecuados.

En paralelo y a lo largo del tiempo, el crecimiento de la ciencia tanto en su importancia para la sociedad como en sus dimensiones económicas y en el número de personas implicadas dio como resultado una cierta cristalización institucional que ha tomado diferentes formas en los diferentes países.

En el marco de un crecimiento fuerte de la inversión en I + D, con una participación importante del Estado (sobre todo en el caso de los países latinoamericanos), la política científica adquiere una importancia central en la asignación de recursos. En la medida en que importantes sumas de dinero se gastan en orientar la ciencia y la tecnología hacia ciertos intereses nacionales, se requieren criterios que permitan la toma de decisiones sobre bases racionales. Esto genera preguntas como las siguientes: ¿Hasta qué punto debe el gobierno financiar la I + D en el sector industrial? ¿Qué mecanismos deben adoptarse para ello? ¿Qué sectores industriales deben tener prioridad? ¿Qué áreas de la ciencia básica debe financiar el gobierno, en qué proporciones y mediante qué instituciones? ¿Cómo deben coordinarse la educación superior y la política científica? ¿Cómo deben financiar los organismos del gobierno la investigación interna?

La diversidad y complejidad de estos interrogantes hacen del diseño e implementación de políticas en ciencia, tecnología e innovación una tarea multifacética, y requieren una agrupación conceptual que permita estructurar esta problemática. Los temas que la política científica debe abordar pueden ser agrupados en tres categorías:

- Asignación de recursos: es el caso, por ejemplo, de la distribución entre campos científicos y disciplinas. Se trata, sin embargo, de cuestiones muy relacionadas con la política en un plano más general, dado que el esfuerzo científico y tecnológico

realizado en un campo determinado responde a prioridades nacionales, por ejemplo, defensa o energía nuclear.

- Contenido científico y tecnológico de las funciones ordinarias del gobierno: los gobiernos proveen bienes y servicios al público,

Finalmente, no es simple en el terreno científico separar medios y fines de la I + D. Es frecuente que los procesos de investigación arrojen resultados, que ofrecen grandes réditos económicos, pero que no estaban planteados originalmente. Por otra parte, la ciencia básica, etapa necesaria en la producción de conocimiento, no siempre permite identificar potencialidades económicas claras.

La importancia de la información para la toma de decisiones: administrar, orientar y evaluar

Frente al escenario descripto anteriormente, caracterizado por la creciente importancia de las actividades científicas y tecnológicas para el desarrollo social y económico pero condicionado por un terreno plagado de incertidumbre con respecto a los resultados a obtener del esfuerzo realizado, la toma de decisión en el campo de las actividades científicas, tecnológicas y de innovación se convierte en un desafío clave. Debido a la complejidad del sistema, la multiplicidad y heterogeneidad de los agentes involucrados y las limitaciones de recursos, los flujos de información resultan centrales para la toma de decisiones, tanto en los ámbitos gubernamentales como empresariales y académicos.

Es así como el problema de disponer de información que refleje, cuantitativa y cualitativamente, los distintos aspectos de las actividades científicas y tecnológicas reviste una gran importancia a la hora de asignar recursos, determinar políticas y evaluar el impacto de su ejecución. Dentro del campo de la información, los indicadores, como representaciones cuantitativas de ciertos procesos de las actividades científicas y tecnológicas, se han convertido en una de las herramientas más utilizadas para la gestión, planificación y evaluación.

Los planificadores y tomadores de decisión, tanto en los países industrializados como en lo que están en desarrollo, tienen la común necesidad de información científica y tecnológica que les permita obtener descripciones detalladas y análisis apropiados de los cambios en este terreno. Cada vez menos las estadísticas de ciencia y tecnología son vistas como una categoría independiente, siendo que miden un componente crucial de las actividades de innovación y muchas veces son vistas como un componente significativo de la información sobre las capacidades para el desarrollo económico.

Conocer la situación y las características de los sistemas científicos y tecnológicos permite tomar conciencia de la importancia que reviste dar apoyo a estas actividades. La discusión acerca de los indicadores más apropiados no es un tema menor o exclusivamente técnico o estadístico, sino que se encuentra en el centro de las discusiones sobre la gestión de la ciencia.

En los países miembros de la OCDE existe consenso en cuanto a que la comprensión y el análisis de esta fuerte relación entre la ciencia, la tecnología y la innovación con el

desarrollo y la sociedad, su dinámica y complejidad, exige la producción regular de información sobre el tema que permita, por un lado, el aprendizaje de las nuevas formas de construcción, difusión y transferencia de conocimientos científicos y, por el otro, la caracterización, de manera detallada, del esfuerzo nacional de I + D en el actual contexto mundial de producción de conocimientos y de desarrollo tecnológico, con la finalidad de tomar decisiones certeras en el terreno de las políticas.

En los países con mayor desarrollo científico, que cuentan con una gama de metodologías e instrumentos que apuntan a la normalización de la información que sirve para la comparación y para el diseño de las políticas a mediano y largo plazo, la discusión ya no se centra en si el impulso a la I + D es o no importante para el avance económico y social. Por el contrario, en el caso europeo, la construcción de indicadores de ciencia y tecnología, recopilados con estándares elevados de calidad y metodologías comparativas, es una obligación de los países miembros hacia el organismo de estadística

regional, Eurostat

Por el contrario, el debate actual gravita sobre la discusión de nuevos indicadores y métodos de monitoreo y evaluación que permitan dar cuenta de las características de la producción de conocimiento y el desarrollo tecnológico en la sociedad actual. Es decir, existe un marcado consenso en los países más desarrollados en cuanto a qué se debe conocer con mayor precisión en una sociedad en constante cambio y que, por lo tanto, requiere una fuerte inversión en el desarrollo de capacidades en la producción de información confiable.

No obstante, en los países en desarrollo, como en el caso latinoamericano, la valoración por la información en el campo científico y tecnológico no ha sido la misma a lo largo del tiempo, lo que repercute en una menor demanda de datos y la consiguiente carencia de la infraestructura adecuada. Una evidencia de esto puede observase en el tamaño, personal y presupuesto de las oficinas encargadas de información estadística en ciencia, tecnología e innovación de los países de la región, que en casi ningún caso han alcanzado las características que poseen en los países desarrollados y que, en algunos casos, consisten tan sólo en una persona a tiempo parcial. Esto puede resultar problemático, en la medida en que la carencia de información puede convertirse en un inconveniente grave para insertarse en la dinámica de la globalización y el avance económico basado en la tecnología.

Aun cuando la producción de información científica en América Latina se inició hace más de tres décadas y las experiencias realizadas, aunque muy discontinuas, incluyen a casi todos los países de la región, la evolución en esta materia parece estar caracterizada por una escasa demanda y utilización gubernamental de los datos, en relación con los países desarrollados.

En los países en desarrollo, la necesidad de contar con información para la política de ciencia, tecnología e innovación ha adquirido un significado estratégico, por lo que se debe fomentar la utilización de la información en todos los niveles de gestión y conducción de instituciones públicas y privadas, académicas o no, relacionadas con la I + D.

La incipiente demanda de información científica y tecnológica que apareció en los gobiernos de América Latina a principios de los años 90 dio el margen necesario para el

desarrollo de un espacio de discusión metodológica que ya ha alcanzado un cierto grado de madurez. Sin embargo, no se han verificado aún en América Latina muchos casos de la utilización sistemática y constante de la información disponible en la planificación de mediano y largo plazo en el terreno de ciencia y tecnología.

En ese sentido, y dado que los procesos de consolidación de capacidades científicas y tecnológicas, en particular aquellas relacionadas con la formación de recursos humanos altamente calificados, requieren plazos relativamente largos de desarrollo, se impone el diseño y la ejecución de políticas a lo largo de varios años, y basadas en información cuantitativa y cualitativa confiable. Hasta el momento son pocos los casos regionales exitosos en ese sentido, ya que la política ha sufrido marcados vaivenes en los diferentes gobiernos, siguiendo más las pautas de los temas centrales en las discusiones internacionales que consideraciones objetivas sobre la base de las demandas y capacidades locales.

El paradigma tecnológico

De la misma manera que las ideas que rigen la política y la gestión de la ciencia, tecnología e innovación, a modo de un paradigma teórico, limitan y moldean la información que se produce y cómo se la utilizará, existe también un paradigma tecnológico que puede limitar o enriquecer las posibilidades reales de producir esa información.

La magnitud de los cambios que se pueden dar en la producción y el uso de la información ante un

Aquellos trabajosos estudios pioneros de Derek De Solía Price, basados en el análisis bibliométrico a partir de fichas confeccionadas manualmente, resultan muy simples de replicar con la ayuda de la informática moderna. Sin embargo, y tal como el propio Price vaticinó, el crecimiento de la ciencia ha sido tal que hoy sólo es posible realizar estudios metodológicamente similares, guardando una adecuada cobertura temática o espacial, con la utilización de motores de bases de datos modernos y una cierta capacidad de procesamiento.

Sin embargo, los efectos de la sobreabundancia de datos e información no necesariamente resultan prácticos a la hora de aprovecharlos para la toma de decisiones, la gestión o la evaluación.

Esta situación puede ser vista como una paradoja en la que, por un lado, los responsables en la toma de decisiones deploran el estar mal o deficientemente informados y el no tener acceso a los documentos que necesitarían; mientras que, por otro lado, se quejan de estar sumergidos en una superabundancia de información y de no disponer del tiempo necesario para llegar a conocerlos. Ambos factores reflejan en realidad una única necesidad utópica: contar siempre con la información necesaria y no más que ésta. La solución reside no sólo en una mejora del acceso a las fuentes de datos sino también a la puesta en funcionamiento de un sistema eficaz de tratamiento de la información.

En ese contexto, el papel del productor de información toma un lugar crucial. Tanto la selección de las fuentes a utilizar, entre un abanico de posibilidades muy amplio, como las técnicas de procesamiento a realizar son de gran importancia en el resultado y sus

características, técnicamente cada vez más complejas, escapan al conocimiento del usuario medio. Por otra parte, se le requiere un esfuerzo de resumen y consolidación de la información.

Se le exigen al productor de información también nuevas formas de presentación de los resultados, muy lejos de los tradicionales informes en papel. La interactividad y navegabilidad de la información son cada vez más corrientes, basadas en tecnologías informáticas que permiten al usuario, por ejemplo, recorrer y desagregar estadísticas de acuerdo con las necesidades, moverse en distintos niveles de detalle o cruzar variables según desee. Por otro lado, la actualización de la información se convierte en un factor igualmente crítico; hoy en día, gracias a la disponibilidad de fuentes de datos en línea, la información envejece muy rápidamente.

Este nuevo contexto ha reconfigurado drásticamente el perfil del productor de información, que ahora requiere ciertas capacidades de apoyo tecnológico que antes no eran centrales en sus tareas cotidianas. De esa forma, ya no sólo el acceso a las fuentes resulta crítico, sino también la capacidad de procesamiento, las herramientas que se pueden utilizar y los mecanismos de presentación y visualization de la información.

Este cambio del paradigma tecnológico, que ha modificado y condicionado claramente las posibilidades en la oferta y demanda de información, ha generado también un importante desafío a nivel de las instituciones de este campo. A nivel mundial, los centros de información científica y tecnológica han buscado dar ese salto cualitativo a partir del aprovechamiento de las TIC y la informática. Esto ha implicado fuertes inversiones en equipamiento y recursos humanos, que no todas las instituciones han podido dar en la misma medida.

De esta manera, queda clara la fuerza con que el paradigma tecnológico condiciona la producción de información, actuando principalmente sobre los productores y las fuentes de datos, pero en gran medida moldeando también las demandas emanadas de los usuarios de información científica, tecnológica y de innovación.

Abordaje metodológico del discurso de la prensa escrita durante la crisis hiperinflacionaria argentina (1988-1991) y *la "solución" neoliberal*

Nancy Beatriz Schmitt^—

Desde mediados de la década de 1970 asistimos al avance del pensamiento neoliberal provocando un proceso de cambio político^^ que transformó definitivamente las bases de sustentación del modelo de industrialización sustitutiva. Podemos decir que, al llegar al poder en 1983, el gobierno radical no percibió esta nueva correlación de fuerzas y, por ende, no pudo conformar una estrategia que le permitiera desarmar las nuevas estructuras de poder. La escisión entre economía y política se expresó en políticas públicas cada vez más liberales y en el ascenso de la tecnocracia no partidaria en funciones de gobierno. Las decisiones económicas comenzaron a asociarse más con la administración de las cosas (por naturaleza neutras) que con el gobierno de los hombres (enfrentados por valores e intereses diversos).

En este marco, la experiencia hiperinflacionaria, como mecanismo disciplinador,

terminaría por doblegar las resistencias de la sociedad constituyendo una instancia en la que soldaron las principales tendencias engendradas durante la última dictadura y en la que se dieron las condiciones propicias para la rápida difusión de la interpretación neoliberal sobre la naturaleza de la crisis, sus causas y soluciones.

Ahora bien, implementar políticas de corte neoliberal implica construir el poder suficiente y necesario para hacer frente a las resistencias del "cuerpo social" y, si entendemos el poder como producto de un conjunto de relaciones de fuerza, analizarlas implica una microfísica del poder que revele los núcleos de éste y las técnicas disciplinarias que lo acompañan. Es así como el poder no significa sólo represión -física o económica- sino también producción de discurso y, por lo tanto, de saber y verdad.

Considerando esto, podemos pensar cómo se construyeron nuevos regímenes de veridicción a partir del neoliberalismo, cómo el lugar del mercado pasa a ocupar el lugar de "la verdad", imponiendo límites a la práctica gubernamental y definiendo la esfera de competencia del gobierno a partir de lo que se considera útil o inútil.

En este sentido, el objetivo que guió nuestro trabajo fue explorar cómo se produjo el proceso de difusión del discurso neoliberal durante el período hiperinflacionario argentino, construyendo el consenso necesario para poner en marcha el desguace del Estado. Así, partimos del supuesto de que un proceso hiperinflacionario actúa como disci-plinador del "cuerpo social" y que los medios de comunicación social cumplen un importante rol al "instalar" temas en la agenda de discusión de la opinión pública y, en consecuencia, construir nuevos regímenes de veridicción dada su presentación como actores "neutrales" y "objetivos". Como plantean Maxwell McCombs y Dixie Evatt, los medios no sólo establecen la agenda al situar e iluminar ciertas partes del entorno sino que, a su vez, le dan significado; en consecuencia, aquello que destaquen los medios -se trate de los temas o de sus aspectos- se convertirá en algo importante para la opinión pública

Si bien las estrategias teórico-metodológicas que permiten abordar el análisis del discurso son diversas, decidimos llevar a cabo un *estudio de caso:* el análisis del discurso del diario *Clarín* entre 1988, momento en que se pone en marcha el Plan Primavera como último recurso del gobierno de Raúl Alfonsín para estabilizar la economía, y 1991, cuando se impulsa el Plan de Convertibilidad. Así, exponemos los resultados de un abordaje que implicó una triangulación metodológica desde lo cuantitativo y lo cualitativo. En principio, el *análisis lexicográfico* sirvió de marco para encarar, posteriormente, un *análisis crítico del discurso por* el cual identificamos los recursos utilizados por el medio positivas destacan la importancia del sector productivo "real": la industria y el agro. Se valora la actividad "creativa", "eficaz" y "redituable", y los "esfuerzos" que realiza el sector, destacando que las "fuerzas del mercado" permitirían volcar los esfuerzos a la inversión, derramando los beneficios, lo que estaría en clara consonancia con el pensamiento neoliberal. La mirada negativa sobre el sector pone énfasis en el envejecimiento y el atraso técnico; sin embargo, esto aparece vinculado a las políticas públicas "cortoplacistas" encaradas por el Estado durante largo tiempo. Ahora bien, este proceso de cambio ideológico no es el lineal ni simple. Podemos ver cómo, en función de los intereses sectoriales del grupo, fluctúa la evaluación sobre otros sectores -como el agropecuario o financiero-J—o la evaluación de ciertas políticas públicas, como la apertura económica.

A partir de estos diagnósticos, la corrupción se evalúa como resultado "natural": si el mercado es "víctima" del intervencionismo estatal, que "limita la libertad humana", esto "empujaría" a los individuos y las empresas a buscar caminos por fuera de la ley. De ahí se sigue el argumento de que no quedarían más caminos que las reformas estructurales para alcanzar el crecimiento virtuoso y eliminar la corrupción.

1

Estas definiciones me pertenecen (RY), no figuran en el tratamiento de Propp.

2

Propp adjudica a las distintas funciones o acciones organizadoras del relato una sim-bología, que le permite luego comparar secuencias de funciones trabajando sólo con ese símbolo que la representa. Entre paréntesis incluimos la nomenclatura adoptada por Propp. Reiteramos que la presentación es incompleta, sólo a título ilustrativo de la metodología implementada por Propp.

Construyendo el “liberalismo popular’

A través del análisis crítico del discurso, identificamos los mecanismos utilizados por el diario para operar ideológicamente de acuerdo con los principios del neoliberalismo. Para ello abrevamos en diferentes teorías y conceptos, como el de formación discursiva, actos de habla, paradigmas argumentativos; establecemos la vinculación con el contexto social, comunicativo y textual, identificamos las redes y nudos semánticos, los recursos mitigadores y enfatizadores, los operadores ideológicos -como la reificación, polarización, unificación, legitimación y fragmentación- y la argumentación.

En los textos del corpus analizado pudimos apreciar un modelo interpretativo predominante que supone una inquebrantable opción entre dos mundos: el mundo *real,* caracterizado por el subdesarrollo, la decadencia y el colapso del sector público, frente al mundo *posible,* expresado en el crecimiento, la inserción en el mundo y las reformas estructurales “necesarias” para lograrlo. La construcción de dichas representaciones se logra por medio de las definiciones textuales del contexto social como sometido a leyes de la naturaleza -contexto catástrofe- o de la evolución natural -contexto de la modernidad-, reforzadas con la utilización de metáforas, identificadas a partir de los datos del corpus, y que definimos como la *metáfora de exclusión del mundo,* para dar cuenta de la necesidad de sumarse a un modelo globalizador representado discursivamente como necesario e inevitable, y las *metáforas de la encrucijada* y *del juego,* para reforzar la idea de *romper con el pasado,* un pasado que, de la mano del populismo económico, habría generado un Estado sobredimensionado, ineficiente, intervencionista, responsable de la crisis económica, social y política.

A partir de estos modelos interpretativos, el diario se ha ido posicionando, en calidad de comentarista “neutral” y “objetivo”, sobre las propuestas del Consenso de Washington expresadas en las grandes reformas ocurridas en la época. Así, respecto de la necesidad de reforma de un Estado “endeudado”, caracterizado por una profunda “crisis fiscal y operativa”, con un elevado gasto público y reducción de inversiones productivas, el diario *legitima* el proceso de reforma estatal. Para ello pone el énfasis en la necesidad de alcanzar la disciplina fiscal, reduciendo el gasto público y priva-tizando empresas que “sólo producen déficit”, promoviendo una reforma tributaria regresiva, que amplíe la base tributaria, en consonancia con los planteos neoliberales.

A través de la identificación de diversos “enemigos”, como el Estado o los sindicatos, se opera *polarizando* mientras que, utilizando un estilo impersonal o estrategias desagentivadoras, el discurso *reifica* presentando un estado de cosas como eternizado, producto de una evolución natural y eludiendo a los agentes de la acción, con lo cual se quita a los fenómenos su carácter histórico. En este sentido, la interpretación de los procesos que ocurren en la Argentina se ubican en el contexto “inevitable y necesario” de la globalización económica, cultural y social, homogeneizando las representaciones y funcionando como una *amenaza implícita* de “quedar fuera del mundo” si no se llevan a cabo las reformas estructurales.

De esta forma, el discurso permite *unificar,* planteando un mundo deseable y posible en armonía con la tendencia mundial junto a la *promesa* de un futuro que, aun con dificultades, se presenta como venturoso, en el cual el crecimiento económico, motorizado por el sector privado, permitirá derramar sus mieses al conjunto social.

Ahora bien, esta construcción negativa del Estado adquiere diversa intensidad y orientación. Partiendo de un discurso focalizado en el déficit, la desinversión y el endeudamiento, se aborda la necesidad de reformular el rol del Estado siguiendo modelos foráneos: Chile, Europa del Este o China. Las privatizaciones comienzan a definirse como tema importante promediando el período y lo curioso es que se plantean como algo positivo pero que requiere de controles estatales, dicho esto en un contexto en el que se

estimula el desmembramiento del Estado y el desguace de los organismos de control. Por otro lado, mientras se cuestionan los subsidios en general, éstos se promueven en algunas privatizaciones, como ferrocarriles, necesarios para estimular la inversión privada. A su vez, el despido de miles de trabajadores durante estos procesos aparece naturalizado: se presenta como una consecuencia lógica dado el sobredimensionamiento del Estado y habrá que esperar que, a largo plazo, el sector privado vaya absorbiendo esa mano de obra.

En cuanto a la desregulación de las actividades económicas, como planteamos anteriormente, el tema de mayor conflicto es el de la apertura comercial, debido al perjuicio que ocasionaría a la industria. Este tema también va cobrando intensidad hacia el final del período pero las críticas se matizan con medidas propuestas al Estado para morigerar los perjuicios. Por un lado, esto demostraría que el medio, en tanto grupo económico, tiene intereses particulares, como la importación de papel. Por otro, refleja los conflictos en el interior mismo del sector industrial, dando cuenta de que el sector predominante en la Unión Industrial Argentina es el agroindustrial, representado por Gilberto Montagna.

En definitiva, la definición de la situación como *contexto catástrofe* planteaba, como solución, insertarse en el proceso globalizador a partir de las reformas estructurales. La ausencia o imagen negativa asociada a hechos riesgosos o violentos -como la extensa huelga ferroviaria de 1991- permitía justificar la exclusión de los trabajadores; mientras que la especulación y la improductividad legitimaban el reclamo de desregulación del sector financiero y el agropecuario, contribuyendo a generar consenso sobre las reformas consideradas necesarias para alcanzar el crecimiento.

Conclusiones

El análisis realizado permite concluir que, a través de su discurso, el diario difundió temas, interpretaciones e ideas coincidentes con ideario neoliberal, contribuyendo a la generación del consenso necesario para poner en marcha el proceso de reformas estructurales y mitigando las oposiciones a las mismas. Este proceso fue complejo y contradictorio, y careció de continuidad, ya que pudieron registrarse diversas etapas en las que predominaron unos temas por sobre otros, ganando en algunos casos intensidad o apareciendo nuevos temas a tratar.

Ahora bien, debemos tener en cuenta que los nexos entre discurso e ideología son mutuos ya que las ideologías influyen en lo que se dice y en cómo se dice, pero lo contrario también es cierto: se adquieren y modifican las ideologías al leer y escuchar grandes volúmenes de información oral y escrita. Así, las ideologías no son innatas sino que se aprenden y, ya que el discurso es la práctica social más importante, que se expresa directamente y tiene la capacidad de divulgar las ideologías, el contenido y la forma del discurso pueden formar modelos mentales de representaciones sociales e ideologías. En este sentido, nuestro trabajo ha indagado en el proceso de difusión de la ideología neoliberal desde el ámbito de la producción discursiva, sin involucrarse en la recepción de dicho discurso y en los efectos sobre el conjunto de la población. Esto requeriría de una nueva línea de investigación que, a partir de la hermenéutica, dé cuenta ya no sólo del proceso de producción de los discursos sino también del proceso de apropiación ideológica de los mismos.

Derrida y *el método*

*Mariano Dorr^^*

La deconstrucción no es un método. Jacques Derrida lo señala explícitamente en la famosa "Carta a un amigo japonés''.^—Sin embargo, hay mucho que decir sobre esta declaración derrideana. ¿Por qué haría falta aclarar que la deconstrucción no es un método? La carta aparece por primera vez a mediados de los ochenta. Por entonces, sobre todo en Estados Unidos, Derrida ya era una celebridad y la deconstrucción aparecía como un método de análisis, lectura e interpretación de textos. Y como en algún lugar afirmaba que "no hay nada fuera del texto", el "deconstruccionismo" (expresión aborrecida por Derrida pero muy extendida en algunos medios universitarios estadounidenses) se divulgó rápidamente como un método de lectura e interpretación de casi cualquier cosa. Por eso, para pensar el vínculo entre metodología y deconstrucción, primero deberíamos recordar, resaltar o poner en relieve que el aporte derrideano, la deconstrucción, sea lo que fuere, en ningún caso se identificará con un método a menos que se quiera violar la palabra y las razones dadas por el autor de *La diseminación.* ¿Por qué, entonces, no sería un método? Cito al autor: "La deconstrucción no es un método y no puede ser transformada en método. Sobre todo si que dominan el habla universitaria, especialmente ese tipo de textos que se llama «tesis»", escribe, y coloca los términos "investigación" y "tesis" entre comillas. Dice, además: "la *marcha* de mis investigaciones". Es casi una redundancia, dice dos veces lo mismo: ya señalamos que investigación es siempre una cuestión de restos, huellas, *vestigium;* "marchar" significó antiguamente "pisar, pisotear", "dejar una huella", "poner una marca, señalar". Marchar es marcar, es dejar rastros, pisar, aunque, más tarde, de esa huella sólo queden vestigios. Y quien pisa y deja marcas configura, con el tiempo, algo así como un camino. ¿Un método, entonces? Parece que no hemos avanzado nada. ¿O vamos a la deriva y sólo tenemos la impresión, la marca, de que ya hemos estado aquí?

Otra vez, la "Carta a un amigo japonés", donde Derrida responde el pedido de Toshikiko Izutsu: algunas palabras aclaratorias respecto de la definición y el alcance del término "deconstrucción" con vistas a la traducción de ese término al japonés. Si la deconstrucción no es un método -explica Derrida- esto se debe a que no se trata de un acto o de una operación deliberada por un agente, un sujeto-de-construc-tor. La deconstrucción no es una vacuna, no puede "aplicarse". No es algo que un sujeto pueda hacer o dejar de hacer. Aquello que se deconstruye está en deconstrucción. La deconstrucción está ya en marcha, y deja marcas, huellas. No hay un camino para arribar a algo así como una deconstrucción; el camino, en todo caso, es ya un efecto de ese movimiento, de ese desplazamiento de las estructuras y de las significaciones que Derrida llamó deconstrucción. ¿Cómo se hace un camino? ¿Al andar? No. Rompiendo el terreno, abriendo grietas. Como recuerda Dardo Scavino en un trabajo reciente, existe una íntima relación en la tradición latina entre "ruta" y "ruptura". No es posible abrir un camino sin rupturas. Dicho de otro modo, sin ruptura no habrá apertura. Lo que se deconstruye no implica simplemente destrucción sino más bien apertura, ruptura, nueva vía, quizá apenas una hendidura.

En una entrevista publicada en *Revista de Occidente,* también a mediados de los 8o, Derrida afirma que la deconstrucción no es un método pero, al mismo tiempo, "no es algo sin método". No hay un sistema de reglas generales, pero tampoco se trata de una ausencia total de reglas. Derrida dice: "La regla es sobre todo describir un texto ligado al idioma de forma singular y única". Esta regla consiste, entonces, en el respeto por lo otro (sea huella, rastro, letra, incluso un objeto definido). Y este respeto por lo otro sólo es posible reinventando, cada vez, esa regla que sin embargo no habrá sido una regla; del mismo modo, cada vez que firmamos, que colocamos nuestra marca, no podemos hacerlo sino reinventando nuestra firma, siempre singular y única. La firma es para Derrida la marca de la presencia de una ausencia, como la huella. Dejar la firma es también dejar una pisada, un vestigio, un trazo, siempre diferente. En la *Carta...,* Derrida escribe precisamente que cada acontecimiento de deconstrucción resulta "lo más cercano posible a algo así" como una firma. ¿Hay un método para firmar? No hay firmas metódicas. Además, la firma no dice nada a quien firma. Sólo se firma para el otro, es el otro el que reclama ese trazo.

¿Cómo traducir deconstrucción? ¿Cómo traducir una firma? ¿Cómo traducir un acontecimiento único? Muy bien, no es casual que Derrida aborde estos problemas, ligados entre sí, en una carta. La correspondencia, la tarjeta postal, es casi un modelo del gesto deconstructivo por excelencia, si existe tal cosa. La carta se escribe, se firma y se envía. Hace su propio camino, lejos del autor. La carta es una escritura siempre manipu-lable, susceptible de ser interrumpida en su trayecto, siempre insegura, permanentemente en viaje, aun cuando esté guardada en un cajón o arrojada al fuego. ¿Cuál es el destino de un texto? ¿Adonde va, adonde llevan las marcas, las huellas; adonde conduce todo esto?

En *El tiempo de una tesis,* Derrida comenta su primera experiencia institucional en la diagra-mación de una tesis; el proyecto recibió la aprobación de Jean Hyppolite, quien sería su director. Pero, ¿cómo dirigir el trabajo de Derrida, hacia dónde? Pasó el tiempo, se distanciaron. Volvieron a verse casi diez años más tarde. Derrida escribe: "Quiero aquí saludar su memoria y recordar todo lo que le debo a la confianza y a los ánimos que me dispensó [Hyppolite], aun cuando, eso me dijo un día, no veía bien a dónde iba yo". Derrida le contestó: "Si viese claramente, y por anticipado a dónde voy, creo realmente que no daría un paso más para llegar allí". Esto es: "¿Para qué ir adonde se sabe que se va y adonde se sabe uno destinado a llegar?".^—]

Invenciones, destino-errancia y estrategia sin finalidad

Compañeros, si no de ruta, al menos sí de aperturas y rupturas, cuando muere Deleuze, Derrida escribe un breve texto en su memoria cuyo título fue "Tendré que errar solo".^-^ Errar, dejarse ir. ¿Puede hacerse un método a partir de la errancia, del desplazamiento? ¿Puede hacerse del erra-bundeo una instrumentalidad metodológica? ¿Qué sería un método errante, un método no para llegar sino más bien para esperar la llegada del otro, de lo otro, como cuando esperamos una carta, como cuando esperamos que nuestra propia carta llegue? Y bien sabemos que una carta no siempre llega a destino. La carta va errante, también. La letra, cualquier letra, va errante. Una letra, una carta, nunca se dirige en una sola dirección. Ocurre como con el más terrible de todos los laberintos que imaginó Jorge Luis Borges, una sola línea recta, sin principio ni fin. Allí, el hilo de Ariadna -el método- no sirve para nada. O sí, para armar un tejido, una trama, para configurar texturas. En ese laberinto, o en el desierto, el hilo de Ariadna no es otra cosa que una escritura. El método errante, la destino-errancia, es también una escritura, una reescritura, un texto que no acaba de escribirse y está siempre reelaborándose, deshaciéndose, traduciéndose y recomenzando; éste es el estado natural de lo que llamamos un idioma. Para un idioma, todos los días es el primer día. Lo mismo diremos de una firma. El método -este método sin método- opera en la obra de Derrida como una escritura siempre inconclusa, siempre elíptica, siempre insuficiente.

El texto derrideano más cercano a la reflexión propiamente metodológica probablemente sea "Psyché: invenciones del otro", un trabajo -una vez más- de la década de 1980. Aquí, Derrida lee los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* de Leibniz, ocupándose del problema de la invención.

entre el método del cual nos servimos para enseñar las ciencias y aquel que las ha hecho encontrar. El azar ha dado lugar a invenciones, dice Leibniz. Pero este azar, para Leibniz, tiene un interés sólo en el sentido de una "historia del arte" de la invención, y nada tiene que ver con el "sistema" de verdades que, aun sin la invención, ya se encontraba allí. El azar, en la perspectiva moderna, leibniziana, opera, pero siempre bajo el

dominio del cálculo. “Ayuda”, dice Leibniz. Derrida inmediatamente aclara que la invención deconstructiva no se somete a esta lógica de la invención en la que azar y método se encuentran unidos como por una soldadura. En esta lógica de la invención, el azar se encuentra integrado al cálculo, presente y ausente a la vez:

Si el azar, la suerte o la ocasión no tienen relación esencial con el sistema de la invención sino solamente con su historia en tanto “historia del arte”, la suerte induce a la invención sólo en la medida en que allí la necesidad se revela, allí se encuentra. El papel del inventor (ingenuo o genial) es, precisamente, tener esta suerte. Y para ello, no ha de caer por azar en la verdad, sino de alguna forma, conocer la suerte, saber tener la suerte, reconocer la suerte de la suerte, anticiparla, descifrarla, asirla, inscribirla en el cuadro de lo necesario y hacer así obra con un lance de dados. A la vez mantiene y anula un azar como tal, transfigurando hasta el estatuto de la suerte.

A este azar, a esta aleatoriedad integrada en el orden del cálculo, Derrida la llama “la invención de lo mismo”. No la opone -como podría sugerir el título de su trabajo- a la invención de lo otro. Y todavía más, o menos (qué importa el cuánto); no la opone a nada, ya que la oposición como tal sería todavía un signo de pertenencia al régimen de lo mismo. Si se tratase de una oposición se estaría repitiendo el mismo esquema, aunque invertido. La invención de lo otro, la invención del otro -del otro asumido como radicalmente otro, alteridad inanticipable e incalculable, la invención que Derrida sí estaría de acuerdo en llamar, al menos provisoriamente, la invención deconstructiva-, es *otra* invención. Aunque resulte inanticipable, aunque no haya horizonte de espera para esta invención del otro (puesto que toda espera anticipada no puede ser sino una espera de lo ya identificado, de lo ya reconocido), aun así, hay una preparación para la invención del otro. Y es todavía una invención debido a que nos preparamos para ello; preparación que Derrida aparta o separa de la resignada pasividad que sólo hace que todo quede o vuelva a lo mismo. La preparación para esta otra invención, con la que Derrida dice que “sueña”, no se da sin dar un paso destinado a dejar venir. Para dejar venir al otro, para dejar venir a lo otro, no hay método ni camino, pero sí hay que dar. La invención del otro, dejar venir al otro, no es la inercia ni la compulsión de recibir como otro a cualquier cosa; hay que dar -dice Derrida- un paso. Y es un paso con destino, pero un destino que no es llegada sino un paso que llamamos preparación, apertura, invención abierta de lo imprevisto: dejar

venir al otro. *Invenir,* escribe Derrida. Invenir. No es un llamado a inventar un nuevo método en cada nueva investigación. No hay método, ni técnica, ni camino: un paso nada más, pero un paso decisivo: dejar venir, hospitalidad radical, al otro. Invenir al otro: invención deconstructiva, invención venida del otro que no habrá sido posible sin dar ese paso que, a la vez, es un paso hacia el paso del otro. Para que el otro venga, para que pase, para dejarlo pasar, hace falta también dar un paso. Inventar, dice Derrida, es entonces "saber" decir "ven" y saber responder al "ven" del otro. Reinventar la invención para asumir que al otro no se lo inventa; la reinvención de la invención consiste -insisto, y al mismo tiempo dejo de insistir- en dejar venir. Derrida dice algo más: para prepararse a recibir al otro, puede hacer falta genialidad inventiva. Habrá que ser genialmente inventivo para abrir un pasaje a la llegada del otro. Pero, preguntemos, ¿es posible

esta apertura, esta invención genial que deje venir al otro, a lo diferente? Derrida responde sin rodeos: no, no es posible. Pero, como es imposible, es la única invención posible.

Modulaciones políticas

Deleuze: ¿qué es la modulación?

[1341

*Pablo Méndez^^*

A comienzos de 1990, Gilles Deleuze señalaba con urgencia, y a la vez con extrema lucidez, la necesidad de elaborar un pensamiento y también una problematización sobre el proceso de transición que conduce desde las "sociedades disciplinarias" hasta las denominadas "sociedades de control". El tiempo transcurrió y la propuesta deleuzeana fue ganando cada vez más adhesiones: al menos así se observa en los campos académicos de la Argentina y de América Latina; al menos allí suele aceptarse sin más, y de una manera sospechosamente apacible, que las sociedades de control ya no son nuestro futuro inmediato, sino más bien nuestro inevitable y agobiante presente. Pero no deja de parecemos que la mayoría de tales adhesiones adquieren a pesar de todo un carácter meramente nominal, pues se sirven del término "sociedad de control" para sustentar la persistente aunque estéril denuncia de que las cosas, efectivamente, han cambiado. Más allá de esas adhesiones y denuncias, y más allá incluso de toda prueba nominal y hasta cierto punto intercambiable, subsiste todavía la necesidad de definir la serie de aspectos que constituyen a las sociedades en cuestión. La pauta resulta inicialmente sencilla: si se habla aquí de "control", se estará discutiendo entonces sobre el problema del poder; y si se está discutiendo sobre el poder, habrá de observarse y de precisarse enseguida el hecho de que el mismo adquiere diferentes modalidades de funcionamiento y de ejercicio.

Deleuze sostenía que el control implica la sustitución de las operaciones de "moldeado"

por las operaciones de “modulación”; de manera consecutiva, advertía la posibilidad de que la modulación conduzca las cosas hacia una suerte de “aplazamiento ilimitado” o, si se quiere, hacia un estado donde “nunca se termina nada”.^—1 Y bien, nosotros querríamos profundizar semejantes hipótesis mediante el recorrido de tres dimensiones perfectamente complementarias: la primera dimensión tendría que retomar los escritos de Gilbert Simondon y a partir de allí dar cuenta de las necesarias diferencias entre el moldeado y la modulación; la dimensión siguiente debería indagar al “aplazamiento ilimitado” como el efecto o la secuela característica del segundo tipo de operaciones; mientras que la tercera y última dimensión debería señalar la particular serie de fuerzas y de energías que la modulación tiende a poner en juego. Tal vez el recorrido propuesto realice un pequeño y conciso aporte para las futuras especificaciones y problematizaciones de las denominadas sociedades de control; tal vez en eso, y en ninguna otra cosa, consista la apuesta que presentamos a continuación.

El moldeado y la modulación

La filosofía de Simondon nos insta a ingresar en el taller del mundo y a observar con nuestros propios ojos todo lo que allí sucede, y lo hace así porque el hábito de pensar las relaciones entre las cosas de acuerdo con el dualismo materia-forma, o de acuerdo con el tradicional “esquema hile-mórfico”, suele impedirnos apreciar aquello que se produce en el medio de toda relación. Entonces, es imprescindible ingresar en la “zona oscura” del mencionado esquema, puesto que sólo de este modo podrán apreciarse las operaciones del mundo-taller en su máxima plenitud. Simondon ha denominado “individuación” la operación que se produce en el medio o en la zona oscura: “La individuación es un acontecimiento y una operación en el seno de una realidad más rica que el individuo que resulta de ella”.^^ Para decirlo en otras palabras, la operación de individuación implica una resolución parcial o relativa de una realidad “preindividual” que contiene potenciales y encierra incompatibilidades en relación consigo misma. Esta realidad preindividual se desfasa o desdobla, se individua y singulariza de manera permanente; aunque los individuos resultantes nunca llegan a constituirse como una sustancia completa y separada, sino que siempre transportan ciertos potenciales de naturaleza preindividual, es decir, siempre participan de una individuación más vasta. Ahora bien, existen diferentes modalidades u operaciones mediante las cuales se constituye un individuo. Simondon nos habla continuamente de las operaciones de “modulación” como extremo opuesto a las operaciones de “moldeado”; sin duda alguna, la distinción entre una modalidad y otra resulta de vital importancia para nuestra indagación.

Es necesario evitar de antemano el pensamiento sencillo que apresuradamente nos llevaría a señalar el hecho de que dichas operaciones no implican mucho más que la imposición de una forma sobre una materia, sean cuales fueren las diferencias entre ambas cosas. Así pues, y además de permanecer indiferentes ante aquello que sucede en el medio, cerraríamos la posibilidad de advertir el modo en que el poder funciona y se ejerce; asimismo, y al pasar por alto el modo de funcionamiento y de ejercicio del poder, arribaríamos de inmediato a la sencilla conclusión de que tanto las operaciones de moldeado como las de modulación conllevan una mera relación de “imposición”. Pero ocurre que la materia a intervenir no es una materia cualquiera ni tampoco una suerte de materia “pura” despojada de atributos; antes bien, esa materia siempre está cargada de energías potenciales, de energías que la constituyen como una realidad infinitamente deformable. De ahí que las propiedades y fuerzas positivas presentes en la materia

permitan la intervención de la materia misma; de ahí también que las operaciones de moldeado y de modulación impliquen diferentes modos de actualizar las fuerzas y las propiedades correspondientes.

Comencemos entonces por las operaciones de moldeado, ¿en qué consiste su especificidad? Según Simondon, la acción del molde o receptáculo crea un estado de "resonancia interna" en la materia, esto es, un intercambio recíproco de energía y de movimiento a partir del cual la materia alcanza gradualmente el equilibrio: "El molde no actúa desde fuera imponiendo una forma; su acción reverbera en toda la masa por la acción molécula a molécula, parcela a parcela".[-3—1 El molde limita y estabiliza la deformación de la materia actualizando su energía potencial de acuerdo con un contorno definido; en lugar de una mera imposición, hay más bien una "traducción" del molde en el seno de la materia, una traducción que se observa desde el momento mismo en que el primero conduce a la segunda hacia el equilibrio. Siguiendo

a Deleuze, podríamos decir además que las operaciones de moldeado transportan ciertas relaciones de similitud o semejanza que posteriormente darán lugar a una analogía común. Nótese la diferencia: aquello que se transporta son las relaciones, y no una forma abstracta que se impone alternativamente sobre cada segmento de la materia.

Pues bien, a medida que nos alejamos del moldeado vamos acercándonos al otro extremo posible de las operaciones de individuación, vamos acercándonos a la modulación. Sin embargo, y si se tiene en cuenta lo mencionado hasta ahora, no resultará demasiado difícil advertir, junto con Simondon y el propio Deleuze, que las operaciones de moldeado constituyen una modulación definitiva y las operaciones de modulación, un moldeado continuo y variable.^—En efecto, la distinción entre ambas operaciones radica en que la segunda introduce un molde variable, o un "modulador", que disminuye la viscosidad de la materia y que reparte velozmente su energía potencial, haciendo en consecuencia posible que la actualización de esa energía varíe de manera continua a lo largo del tiempo. Como sostendrá Simondon, la actualización de la energía potencial es casi instantánea y la operación no se detiene cuando se alcanza el equilibrio: "No hay jamás detención por desmolde, porque la circulación del soporte de energía equivale a un *desmolde permanente;* un modulador es un *molde temporal continuo.* Allí la «materia» es casi únicamente soporte de energía potencial".^-] Nosotros deberemos detenernos en el hecho de que la modulación conduce a un estado de equilibrio diferente del que se acostumbra a pensar, un estado que no implica de manera alguna la supuesta estabilización de las energías potenciales presentes en la materia.

La "absolución aparente" y el "aplazamiento ilimitado"

Hacia el final de la novela *El proceso* de Franz Kafka, Joseph K. recurre al pintor Titorelli y éste le da a entender que debe elegir entre dos opciones cuyas diferencias, a pesar de parecer inicialmente insignificantes, resultan sin lugar a duda importantísimas. Dichas opciones consistían en la "absolución aparente" y en la "prórroga indefinida": "La única diferencia -señala el pintor- es que la absolución aparente demanda durante bastante tiempo un esfuerzo intenso, en tanto que la llamada prórroga indefinida exige ligeros esfuerzos, pero persistiendo en ellos". Se trata de una breve y bella definición que en sí misma nos dice bastante sobre las operaciones de moldeado y de modulación. Después de todo, ¿qué clase de esfuerzos implican una y otra operación?, y además, ¿a qué estados de equilibrio conducen? Deleuze sostiene que el moldeado moviliza un máximo de fuerzas exteriores, mientras que la modulación moviliza en cambio sólo un mínimo. Ya hemos mencionado que las operaciones de moldeado limitan y actualizan la energía potencial presente en la materia mediante la producción de una resonancia interna entre sus fuerzas; ahora deberíamos notar que esa resonancia requiere de una fuerza igual y a la vez opuesta a las fuerzas de desplazamiento de la materia, una fuerza capaz de hacer que estas últimas entren en relación consigo mismas.

Digamos enseguida que el molde actúa como el agente encargado de transmitir la acción de esas fuerzas opuestas a la energía potencial de la materia para permitir así que la actualización de dicha energía traduzca la presión ejercida por las primeras. Digamos también que ambas fuerzas, las de la materia y las de presión, tenderán a ser homogéneas entre sí y a formar parte de un único régimen energético. Conforme a nuestros propósitos, resulta imprescindible retener entonces dos cuestiones fundamentales: ante todo, que en las operaciones de moldeado la movilización de las fuerzas no se extiende más allá del equilibrio alcanzado y, consiguientemente, que el equilibrio alcanzado se corresponde con un empleo total de las energías potenciales contenidas en la materia. La entender mejor las diferencias entre la absolución aparente y el aplazamiento ilimitado: mientras que en el primer caso el acusado debe movilizar un máximo de fuerzas con el fin de alcanzar un equilibrio estable que le posibilite la liberación momentánea del proceso, es decir, la liberación de carácter aparente; en el segundo, por el contrario, debe hacer esfuerzos mínimos pero constantes, esfuerzos que mantienen al proceso en un delicado equilibrio metaestable. El pintor Titorelli ilustra este último caso a través de palabras exactas:

No puede eludirse que se efectúen cada cierto tiempo diversas obligaciones: ser interrogado, ordenar indagaciones, etc. Es necesario que el proceso no permanezca quieto en el estrecho margen al que deliberadamente se le ha circunscripto.^4-51

Todo un sinnúmero de actualizaciones o efectuaciones que varían en cortos lapsos y aseguran la marcha ininterrumpida del proceso. Comenzamos a comprender también por qué razón Deleuze sostiene que en las sociedades de control “nunca se termina nada”. La clave continúa siendo el modo en que las operaciones de moldeado y de modulación actualizan las energías potenciales de la materia y, por supuesto, al hablar de modos o modalidades, ya no pretendemos hacer otra cosa más que sumergirnos definitivamente en aquello que ocurre en el medio de las relaciones de poder. De manera que convendría detenerse al menos por unos momentos y profundizar aun más el problema de la actualización. Según la terminología deleuzeana, la actualización remite a un “diagrama informal” de poder que moviliza materias y funciones no estratificadas, un diagrama inestable o fluente cuyos puntos singulares indican la acción o la reacción de una fuerza con respecto a otras. Este diagrama podría asimilarse a un mapa o “máquina abstracta” que procede por uniones no localizables: “La máquina abstracta es como la causa de los agenciamientos concretos que efectúan las relaciones; y esas relaciones de fuerza se sitúan «no encima», sino en el propio tejido de los agenciamientos que producen”.^—! Así pues, los efectos del diagrama o máquina abstracta son actualizaciones de las relaciones de fuerza, actualizaciones que a su vez integran y estabilizan las relaciones de acuerdo con una línea general de convergencia, actualizaciones que, finalmente, distribuyen las fuerzas relacionadas siguiendo vías divergentes o líneas de diferenciación.

Sin duda alguna, el hecho de que toda actualización tienda a ser al mismo tiempo una “integración” y también una “diferenciación” de las relaciones de fuerza del diagrama nos conduce a plantear la necesidad de apreciar el modo en que las operaciones de moldeado y de modulación ponen a funcionar dicha “tríada”. Pero será preciso introducir ciertos matices en las definiciones precedentes, puesto que allí habíamos abordado el moldeado y la modulación desde sus puntos más extremos, y no como modalidades concretas y específicas de funcionamiento del poder. Volvamos entonces sobre el problema de la absolución aparente y el aplazamiento ilimitado: sostener que en las operaciones de

modulación “nunca se termina nada” no equivale a decir que las operaciones de moldeado implicarían una situación opuesta donde el poder dejaría de funcionar o ejercerse toda vez que el equilibrio es alcanzado; por el contrario, cuando el poder moldea siempre tiende a dejar un remanente de energías potenciales que permitan nuevas movilizaciones de fuerza y futuros equilibrios. De ahí que la absolución del acusado adquiera un mero carácter aparente. En cualquier caso, las posibles distinciones se observan en el nivel de integración y diferenciación de las relaciones de fuerza. Podríamos recurrir a Deleuze y señalar que las operaciones de moldeado distribuyen esas relaciones en segmentos duros y compactos, segmentos separados por tabiques y cierres casi completos.^7-1 Las fuerzas así integradas y diferenciadas dan lugar a las consabidas instituciones de las sociedades disciplinarias, como la familia, la escuela, el ejército, la fábrica, etc. Se trata de “centros de encierro” separados espacial y temporalmente de centros que en cada ocasión movilizan fuerzas hasta alcanzar determinados equilibrios, como los que hacen al alumno, al soldado o al obrero. Es importante tener en cuenta que la separación de los centros de encierro indica la existencia de un punto de partida, o comienzo “desde cero”, ^4—1 y de un punto de llegada más allá del cual todo tiene que volver a comenzar, de modo que el alumno deviene soldado y a continuación obrero, permaneciendo “aparentemente absuelto” cuando se encuentra entre dos encierros. No nos llevaría un gran trabajo comprender que las integraciones y diferenciaciones de la modulación son mucho más flexibles y difusas que en el caso del moldeado, así como tampoco resultaría difícil observar que las movilizaciones de fuerza y los equilibrios alcanzados ya no se distinguen ni espacial ni temporalmente, y ello hasta el punto en que ya no se distingue bien el momento en que empiezan y terminan las cosas, o, si se quiere, el momento en que termina por ejemplo la escuela y comienza la fábrica, y se deja de ser alumno para convertirse en obrero. Por eso aquellos puntos de partida y de llegada son tan difíciles de encontrar en las operaciones de modulación; es también por eso que en las sociedades de control nunca se termina nada, pues los agenciamientos del diagrama se deforman y confunden en equilibrios metaestables y coexistentes capaces de contenerlo todo.

El cuerpo y el cerebro

Tal vez nuestra definición del moldeado y de la modulación como modalidades específicas de funcionamiento del poder adquiera más precisión si desde ahora nos dedicamos a observar cuáles son las fuerzas que ambas operaciones tienden a poner en juego. Maurizio Lazzarato ha sostenido que las operaciones de moldeado se dirigen a las fuerzas del cuerpo y constituyen hábitos fundamentalmente en la memoria corporal, mientras que las operaciones de modulación se dirigen en cambio a las fuerzas cerebrales y constituyen hábitos en la memoria espiritual. En principio, las operaciones de moldeado actualizan las energías potenciales del cuerpo al integrar sus fuerzas de acuerdo con relaciones precisas y al diferenciar las mismas en espacios definidos y delimitados. Cabe agregar que un modo semejante de actualizar las energías se corresponde justamente con el funcionamiento de los conocidos mecanismos disciplinarios, es decir, de los mecanismos que establecen relaciones exactas entre las diferentes partes del cuerpo y que posicionan simultáneamente a este último en espacios arquitectónicos, funcionales y jerárquicos que combinan a las fuerzas individuales de una manera eficaz. En definitiva, el procedimiento consiste en movilizar las fuerzas hasta el máximo para alcanzar así un equilibrio estable, un equilibrio que se traduce en cierta memoria corporal. Nosotros no deberíamos pasar por alto que ese equilibrio neutraliza las posibles individuaciones y las subordina a la reproducción de un conjunto de relaciones topológicas:

El adiestramiento de los cuerpos tiene por función impedir toda bifurcación, quitarle al acto, a la conducta, al comportamiento, toda posibilidad de variación, toda imprevisibilidad.

Ahora bien, ¿qué sucede en el caso de las operaciones de modulación? Tenemos que seguir nuevamente al pintor Titorelli cuando señala a Joseph K. que el aplazamiento ilimitado "no requiere un gasto de energías tan copioso como obtener la absolución aparente, pero sí una atención permanente"Las fuerzas que el acusado moviliza aquí ya no son fuerzas estrictamente corporales sino más bien cerebrales; son fuerzas que se refieren a las capacidades de la memoria y la atención. En palabras de Lazzarato, se trata de fuerzas "aorgánicas" que remiten a un tiempo-potencia como fuente de continua creación e imprevisible novedadJ-^ Así pues, el hecho de recordar algo implica siempre la actualización de un virtual, siendo dicha actualización una creación, una individuación, y no una mera reproducción de aquello que se ha vivido; así también, la atención es un esfuerzo destinado a definir las sensaciones nacientes, un esfuerzo capaz de realizar lo sensible. Es por demás evidente que estas fuerzas aorgánicas se componen de intensidades infinitesimales y moleculares, de intensidades que a su vez constituyen flujos o corrientes cuya propagación se extiende más allá del mero contacto físico, de intensidades que, al fin y al cabo, resultan imposibles de moldear. Parafraseando a Borges, podríamos decir que el intento de moldear semejantes flujos y corrientes de intensidades sería "mucho más arduo que tejer una cuerda de arena o que amonedar el viento sin cara"^-l y sin embargo, como veremos enseguida, las sociedades de control no prescinden de tal imperativo.

Necesitaríamos observar entonces el modo en que las operaciones de modulación intervienen en esos flujos y vuelven efectivamente posible el control y la explotación de su potencia de creación y variabilidad. Según Lazzarato, el ejercicio modulador del poder se sirve de dispositivos tecnológicos de acción a distancia "que funcionan como máquinas de modular, de cristalizar las ondas, las vibraciones electromagnéticas (radio, televisión) o de modular y cristalizar los paquetes de bits (las computadoras y las redes digitales) Mediante las palabras, los signos y las imágenes, dichos dispositivos llegan a actuar en el terreno de las transformaciones incorporales, grabando continuamente hábitos y consignas variables sobre los cerebros, y distribuyendo en las almas maneras de afectar y de ser afectado. De modo que los dispositivos de acción a distancia se convierten en motores y memorias artificiales capaces de regular, integrar y diferenciar los flujos de deseo y las fuerzas de la memoria y la atención.

Pero sería un error creer que en las sociedades de control las operaciones de modulación anulan o hacen obsoletas las operaciones de moldeado, dado que en realidad estas últimas siempre tienden a quedar subordinadas bajo la lógica de funcionamiento de las primeras. Después de todo, no es casualidad que en medio de un mundo que se constituye cada vez más mediante la producción de formidables equilibrios metaestables, todavía continuemos pensando en términos de equilibrios estables. A nosotros se nos exige moldear y "encarnar" en nuestros cuerpos a aquellas transformaciones incorporales que se modifican y varían continuamente. A nosotros se nos exige construir

El problema de la democracia en Deleuze y Guattari

*Santiago Lo Vuolo^^*

Serás sujeto, y *fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado; de lo contrario, sólo serás un vagabundo.*

Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*

Si bien no es el tema principal de sus reflexiones políticas, Gilles Deleuze y Félix Guattari ofrecen en algunos pasajes de sus obras una crítica de la democracia. Es una crítica a la raíz cristiana, moderna, idealista y abstracta de la política democrática, como modalidad de pensamiento y acción que fortalece la *obediencia* y esconde los procesos de *dominación* que se desarrollan en el capitalismo. Más precisamente, identifican el "orden democrático" con la paradoja de la identidad del legislador y el súbdito. Se trata de una caracterización que comparten con Foucault, en particular con la caracterización del humanismo que éste realizara:

Entiendo por humanismo el conjunto de discursos mediante los cuales se le dice al hombre occidental: "Si bien tú no ejerces el poder, puedes sin embargo ser soberano. Aun más; cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuanto más sometido estés a lo que se te impone, más serás soberano"

Asimismo, Deleuze y Guattari retoman enunciados colectivos que expresan la misma idea: "obedecerás porque eres tú quien manda", "serás tanto más legislador cuanto seas sujeto", "serás tanto más sujeto cuanto seas legislador", "accederás al mando en la medida en que te sometas a un orden del cual no sos el sujeto sin ser también el legislador".^—]

El orden de la democracia es, pues, identificado con una *soberanía sometida.* Deleuze y Guattari comprenden la democracia desde las críticas que efectuara Marx en *Sobre la cuestión judía* y Nietzsche en pasajes de *Más allá del bien* y *del mal* y de *La genealogía de la moral.* Denuncian, con ellos, la hipocresía de enunciados que surgen en la modernidad al fundarse el orden de los Estados-nación. Se refieren a las teorías filosófico-políticas que derivan en el humanismo analizado por Foucault y que plantean la nueva relación entre el Estado y la sociedad civil a través de un *contrato* en el cual los ciudadanos delegan el poder en manos de representantes según diversos criterios de legitimidad. El criterio y el contrato llegan a ser absolutos en la formulación kantiana del mismo, donde es la propia razón la que se somete a su dictamen -al deber moral-. Deleuze y Guattari analizan *semióticamente* tal operación y sostienen que el proceso consiste en una *división del sujeto* en sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación. *Yo = yo* reza la fórmula kantiana y expresa una función represiva en la forma de un contrato por el cual se obedece en tanto que legislador, soberano. En una clase de su seminario de 1973, Deleuze afirma que todas las funciones represivas están construidas sobre la fractura del sujeto en sujeto del enunciado, la persona social, y sujeto de enunciación, la persona privada:

Obedecerás como sujeto del enunciado porque eres tú quien manda como sujeto de la enunciación [...] Yo como hombre estoy de tu lado -sujeto de la enunciación- pero como policía debo aplicar la ley -sujeto del enunciado J-5^1

Tanto en *El anti-Edipo* como en *Mil mesetas,* esta división está señalada como propia del cogito cartesiano y es extendida al psicoanálisis. El punto de partida de estas teorías, afirman, es la *creencia en enunciados individuales:*

La forma de la lógica de los enunciados individuales ha sido fijada fundamentalmente por el cogito, que comprende la producción de enunciados a partir de un sujeto. [...] En primer lugar, el cogito quiere decir que todo enunciado es la producción de un sujeto. Y en segundo lugar, quiere decir que todo enunciado separa al sujeto que lo produceJ-^-l

La separación se produce, por ejemplo, cuando Descartes distingue los enunciados sobre una acción (por ejemplo, *moi qui* me *proméne)* y los enunciados sobre el pensamiento *(je pense que je*

me proméne). El pasear, según explicaba a Hobbes es una acción, pero el pensamiento puede ser una acción, una facultad o "la cosa en la que reside dicha facultad". Así, en la filosofía moderna o cristiana de Descartes (como la caracterizan Deleuze y Guattari) tenemos: a) un *punto de subjetivación:* la idea de infinito; b) una *desterritorialización:* la duda metódica, que permite concebir un "cogito, la conciencia, el «Yo pienso», como sujeto de enunciación que refleja su propio uso" y c) una *reterritorialización:* la unión del alma y el cuerpo (el sentimiento); el sujeto de enunciado garantizado por el cogito.

En este sentido es que puede decirse que la separación del sujeto no se produce en Descartes sino para dar certeza a la realidad dominante. Deleuze y Guattari dan otros ejemplos. Uno de ellos es el de la *ética protestante* (aunque no es nombrada ni explicada como tal). En la meseta "Sobre algunos regímenes de signos", dicen que en la Reforma se produce un plegamiento de la realidad mental (la desterritorialización provocada desde el nuevo punto de subjetivación contra el catolicismo) sobre la realidad dominante, que era la del comercio y el capitalismo. Se trata, pues, de la ética protestante del trabajo. Esa ética constituye una *normalización* en la que los elementos de subjetivación desterrito-rializados se reterritorializan para sostener un orden. Ahora bien, el poder que se impone y desde el cual se ordena tanto el pensamiento como la sociedad no es un poder trascendente: la normalización es inmanente.

Es la paradoja del legislador-sujeto, que sustituye al déspota significante: cuanto más obedeces a los enunciados de la realidad dominante, más dominas como sujeto de enunciación en la realidad mental, pues finalmente sólo te obedeces a ti mismo, ¡a ti es a quien obedeces! De todos modos, tú eres el que dominas, en tanto que ser racional... Se ha inventado una nueva forma de esclavitud, ser esclavo de sí mismo, o la pura "razón", el cogito.

El origen de tal orden normalizador actualizado (efectuado) como democracia y fundado en el cogito cartesiano estaría en una suerte de *fetichismo del sujeto,* que aparece como causa de los enunciados y no deja ver el proceso de producción: la subjetivación que acontece.

En la medida en que la enunciación tiene un sujeto como causa aparente, los enunciados remiten ellos mismos a sujetos tributarios del primero, y en la medida en que se quiebra el dispositivo de deseo, la condición de formación de los enunciados tiende a disolverse y el sujeto de enunciación se pliega sobre sujetos de enunciado que se han vuelto dóciles y amedrentados.^^

La división del sujeto, explica Deleuze, está en el origen de los *dualismos* metafísicos. Ciertamente, la conciencia es un efecto de la división, y no el lugar preexistente en el que ésta ocurre; es el efecto del desdoblamiento del sujeto de la enunciación y del enunciado, y del pliegue de uno sobre el otro. Y efectos de esa operación del cogito, la de relacionar los enunciados con un sujeto de la enunciación, son todos los dualismos de la filosofía moderna, según Deleuze: pensamiento/objeto pensado, alma/cuerpo, acción/pasión. El problema de los dualismos es que niegan el pensamiento, niegan la esencia del pensamiento como proceso. No es éste el momento de introducirnos en las cuestiones

Lo que nos interesa aquí es más bien lo que contraponen a esa idea del psicoanálisis, del cogito y sus dualismos castradores:

Lo que produce enunciados en cada uno de nosotros no es nuestro yo en cuanto sujeto sino algo distinto, las multiplicidades, las masas y las manadas, los pueblos y las tribus, los dispositivos colectivos que nos atraviesan, que están dentro de nosotros y que no conocemos porque forman parte de nuestro propio inconsciente.

En este sentido, Deleuze y Guattari invitan a ver que la teoría del cogito, la teoría de los enunciados individuales y de la división del sujeto, se produce en un agenciamiento

colectivo de enunciación, un devenir de enunciados que se inscribe en un campo social que atraviesa al sujeto (sea pensante o analizante). Así, la autolegitimación de la soberanía -tal como empieza a desarrollarse en Descartes, continúa en Rousseau y alcanza su máximo vigor en Kant- es un discurso que no se origina en la instancia pura de la subjetividad (o de la *interioridad* rousseauneana). Por el contrario, tanto en *El anti-Edipo* como en *Mil mesetas* se presenta una genealogía desde el punto de vista semiótico y desde el punto de vista de las formaciones de poder, de estos discursos que van del humanismo moral de la modernidad al psicoanálisis y algunas lingüísticas contemporáneas.

Según Deleuze y Guattari, los enunciados, como los deseos, se dan en *agenciamientos,* es decir, en formaciones sociales -estados de cosas- y en regímenes de signos. Así, tanto el humanismo, concibiendo en abstracción al hombre y proponiendo políticamente abstractas formas institucionales, jurídicas (que sólo garantizan efectivamente la *libertad individual* y la *propiedad),* como el psicoanálisis, construyendo una abstracción mítica sobre el inconsciente, niegan, rechazan, no dan lugar al devenir colectivo de multiplicidades en el que se dan los deseos y los enunciados. Conciben un sujeto separado del devenir colectivo, por eso fracturado; un sujeto que sólo produce si se somete al orden que lo produce a él. Produce obedeciendo porque la ley moral o inconsciente es la de un orden fijo, abstracto; es el destino en el que se embarca el sujeto para producir, sea un orden social democrático-moral o sean deseos. La ley es su destino moral o su destino pulsional: un orden preestablecido, trascendente. Al atender al agente colectivo de enunciación, al agenciamiento maquínico, en una genealogía, en una pragmática, en un análisis micropolitico, tal como pretenden Deleuze y Guattari, se atiende al movimiento real. Allí se descubren condiciones para una democracia *materialista,* es decir, se abre el juego a la *producción* de subjetividad desde agenciamientos colectivos. La subjetividad no queda plegada a la realidad dominante sino que se la concibe como *proceso de subjetivación,* como *máquina deseante;* como producción, la subjetividad que no está dividida (y castrada) como lo está un sujeto productor objetivado en enunciados establecidos socialmente. Un tal devenir-democrático, materialista, se actualiza en las *minorías* de creación de nuevas formas de vida (de producción de subjetividad); instituciones activas de campos de deseo. Es decir, un devenir-democrático con otra concepción del derecho: no la ley y el contrato sino la *jurisprudencia;* que moviliza dramáticamente las *líneas de fuga* y los *ritornelos* necesarios para las prácticas de experimentación políticas y artísticas. Deleuze y Guattari apuntan a la invención de prácticas que se constituyen en nuevos espacios y tiempos, que no caben en los de las instancias del poder y la representación.

No podemos seguir desarrollando aquí esta vía de acción ética, estética y política democrática que se expresa en la filosofía de Deleuze y Guattari. Sólo podemos decir que se trata de una vía que se desarrolla de modo manifiesto en el empirismo de Deleuze para pensar las instituciones -como producción colectiva- y el derecho -como jurisprudencia-, y que aparece de un modo menos visible en el pensamiento de Guattari: desde el análisis institucional hasta la creación de minorías políticas y de nuevas modalidades de producción de subjetividad con las nuevas tecnologías. Así como no podemos desarrollar este devenir-democrático, tampoco podemos dar cuenta de la descripción de Deleuze y Guattari sobre la *sujeción social,* que es una de las actualizaciones del discurso humanista cínico del orden democrático. Sirva esta cita de Maurizio Lazzarato como sugerencia:

Todos los dispositivos de enunciación de nuestras sociedades democráticas son variaciones más o menos sofisticadas de este desdoblamiento del sujeto mediante el cual el sujeto de enunciación se debe reflejar en un sujeto de enunciado: sondeos, marketing, elecciones, representación política y sindical, etc. En tanto que elector, se te solicita expresar tu opinión como sujeto de enunciación pero, al mismo tiempo, ya has sido hablado como sujeto de un enunciado, dado que tu libertad de expresión se limita a elegir entre posibles ya codificados. La elección, como los sondeos, como el marketing, como la representación sindical y política, presupone el consenso y el acuerdo previo sobre las cuestiones y sobre los problemas respecto de los cuales se te ha pedido opinar. Cuanto más te explicas, cuanto más hablas, tanto más entras en interactividad con la máquina de

comunicación, tanto más renuncias a lo que quieres decir, puesto que los dispositivos comunicacionales te escinden de tus propios agenciamientos colectivos de enunciación para entroncarte con otros agenciamientos colectivos (la televisión en este caso) J—

Hemos visto, en cambio -brevemente- la semiótica de los enunciados de la obediencia democrática, donde Deleuze y Guattari muestran que el humanismo es democrático y opresor a la vez: no se obedece a una instancia trascendente, porque es en la esencia de lo humano donde se encuentra la ley del orden social. Esa ley, pues, llama a obedecer separando al individuo del devenir colectivo en el que se inscribe lo social sostenido en la obediencia. Se obedece a una ley interna para fundar un orden externo: social. Esa separación en el plano político -renunciar a ejercer el poder-, se expresa en el nacimiento de la filosofía del sujeto de la modernidad. En efecto, para creer en la soberanía que se ejerce en el sometimiento, es preciso creer en una producción individual de los enunciados a los que se obedecen: como transparencia de la autoconciencia.

Así pues, la *muerte del hombre,* el fin del humanismo, no es la eliminación de los hombres sino la posibilidad de la aparición de nuevas formas de vida, nuevos estilos, modos de afección de la relación a sí del sujeto.

desde la pregunta por su performatividad e historicidad. Se trata de elucidar qué se quiso hacer con el concepto de desarrollo en la Argentina, quiénes lo pensaron, lo sostuvieron y lo teorizaron y por qué, y al mismo tiempo, enfocar qué se hizo efectivamente con él.

Como se planteara también Foucault, emprendemos esta tarea como un proyecto triple: primero, es una arqueología, un estudio sistemático que busca reconstituir, a través de las obras de teóricos y pragmáticos, las configuraciones mentales que dan cuenta, hacia mediados del siglo XX, de la aparición del desarrollo como una empresa político-cul-tural; segundo, es una investigación que intenta revelar la existencia y significación de vínculos entre este concepto y cierta refinación de prácticas represivas que son descuidadas constantemente; tercero, es una crítica que indaga a partir de qué ideas y de qué sistemas de ideas se formó este gran significante que es el desarrollo, que de modo constante contribuye a la ambigüedad de las discusiones políticas actuales.

Para mostrar las maniobras que interpelan las preguntas que me planteo, podemos situarnos en el siguiente ejemplo. En otro diario, de circulación provincial, se publica una entrevista en la que se da cuenta de una queja curiosa: “Algunos pretenden que seamos felices con el subdesarrollo”. Esta persona expresa que subdesarrollo y felicidad se excluyen. Por lo tanto, desarrollo y felicidad estarían indisolublemente ligados en una especie de causalidad. ¿De qué tipo es esta causalidad? ¿Por qué aparece la felicidad, el discurso utópico, sostenido por un especialista y con el discurso científico como herramienta?

Hay allí todo un dispositivo de interpelación. Tal como lo había intuido Louis Althusser, en cuya inquietante filosofía, que se negaba a morir con Dios, encontraría una clave para pensar *al modo de* Foucault y quizá también *contra* Foucault

Por qué volver sobre la noción de ideología

¿Cómo pensar los nuevos modos de enmascarar la represión? Pensar en “ideología” pero ya no como “falsa conciencia” sino quizá como máscara hiperreal, con todos los efectos

que mostrara Jean BaudrillardJ-'7—] Pensar así “la ideología del desarrollo” me permitiría deconstruir sin ponerme los zapatos de la temporada anterior, reivindicar toda la tradición crítica en la que me formé, así como resituar en el plano teórico aquellas inquietudes producto del *“pathos* de la indignación”.

El pensamiento de Gilles Deleuze y, ante todo, su advertencia sobre la acuciante implantación de nuevos modos de sujeción me arrojó a la metáfora de las tecnologías sociales. Su poder está en evidenciar que se trata de prácticas sociales de control potenciadas por la tecnología. Potenciadas hacia el infinito. Hacia el ADN y el espacio sideral. Nuestras actividades cotidianas son las que las sostienen y las reproducen. Al llevarlas adelante, reproducimos el orden social que nos oprime. La auténtica resistencia estaría en no reproducir un orden social que te oprime. El capitalismo ha conquistado nuestro deseo y por eso hace que lo relancemos siempre en la misma dirección: siempre hacia adelante. Nos ha cooptado en el goce de la repetición, que obtura el goce de la diferencia. Allí aparece el carácter ideológico de la acumulación: nos hace desear tener más y más, ser más y más, gozar el acrecentamiento del capitalismo. A eso lo vislumbramos platónicamente como “desarrollo”.

Cómo el “desarrollo” se volvió problema

La clave deleuzeana nos compele a indignarnos frente a esa forma de presentar algo, que en principio no es más que un proyecto, como “lo verdadero” y, al hacerlo, lo convierte en un universal abstracto, que puede prescindir de la relación a las fuerzas reales que lo constituyeron. Deleuze nos enseña que no hay “verdad” que antes de ser tal no sea la realización de un sentido y un valor. Y, de este modo, nos obliga a pensar que cualquier verdad, histórica, sociológica, económica o filosófica, debe interpretarse y valorarse según las fuerzas o el poder que la determinan, en primer lugar, a pensar, y a pensar esto en vez de aquello, y luego a actuar. Deleuze nos advierte que frente a la afirmación que sostiene que el pensamiento concebido como “ciencia pura” no habría hecho nunca daño a nadie, debemos constatar que “el orden establecido y los valores en curso encuentran constantemente en ello su mejor apoyo”J-7—1 En esta clave es imposible pensar que la “base científica” que pretende oponerse a la utopía ambientalista sea otra cosa más que una apelación a los valores en curso para sostener el orden establecido.

La crónica de Bayer, así como el desparpajo con el que el “experto” impugna la “utopía ambientalista”, nos asaltan desde la prensa y nos interpelan desde nuestro compromiso existencial con la filosofía. Porque desde ambos lugares se señala hacia un carácter moral que permanece encubierto en la noción de desarrollo. Tanto la supuesta “superioridad económica” desde la que Alemania prescribe y opera en la Unión Europea hoy, que es puesta en cuestión por Bayer con su lamento (“No hemos aprendido nada”), como la contraposición entre “subdesarrollo” y “felicidad” nos muestran una inquietante asimilación discursiva que debe ser reflexionada: la de “superioridad moral” y “superioridad tecnológica”. Al respecto, cabe invocar que así fue genialmente intuido por el poeta:

La más clara prueba de que Dios no existe es el acto de cagar. La persona que descubra un modo de sustituir el papel higiénico se hará rica. Entonces verán nuestra época como increíble y bárbara. Dirán: se pasaban papel por el culo y se ensuciaban la mano, qué gente sin DiosJ-7—1

La anécdota borgeana nos induce a pensar de qué modo, aunque podamos sostener que no sin esfuerzo hemos despertado del sueño del progreso ilimitado de la razón, todavía vemos las épocas anteriores como increíbles y bárbaras. Bárbaras nos parecen la ausencia de higiene y confort, aunque podamos llevar adelante la crítica de estos dos valores junto con la crítica de las prácticas biopo-líticas y nos aproximemos así de modo crítico hacia los nuevos mitos que la tecnología nos ofrece.

¿Cómo reconocer el componente moral en la tecnología? Sabemos por Ricardo Maliandi que, desde el punto de vista de la ética, al considerar la técnica y la tecnología nos enfrentamos con su ambigüedad estructuralJ-7-31 p_n sociedad nos encontramos con que habilita tanto posiciones tec-nofflicas, actitudes de dependencia y enfervorizado o cándido entusiasmo, hasta arrebatos un proyecto de dominación colonial, *debemos* denunciarlo frente a quienes hoy asumen como lucha política la construcción un proyecto político-cultural autónomo.

El fenómeno de la *posciencial-?-^* nos invita a reflexionar acerca de las consecuencias de habitar un mundo donde el conocimiento está abiertamente potenciado por la tecnología y así, subordinado a ella. Hoy, la tecnociencia se erige como un dispositivo en el cual la neutralidad valorativa de la ciencia encubre el eficientismo en relación inmanente con la tecnología. Pensar la ciencia como un volumen histórico que se transforma en relación con las transformaciones y transmutaciones del ejercicio del poder implica volver la mirada sobre las consecuencias, sobre las trayectorias de estos desplazamientos, que nos permiten retirar uno a uno los sentidos que encubren valores como "emancipación" e "igualdad".

Como nos enseñara Deleuze, cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva porque la pregunta es irónica y mordaz. En efecto, quien pregunte hoy para qué sirve la filosofía, al hacerlo nos enrostra nuestra condición marginada de saber "improductivo" en un mundo reglado por el productivismo. Y sin embargo los filósofos cometas, esos que él señala porque iluminan el mundo a su paso, nos siguen presentando una imagen a admirar. En esta oportunidad bien cabe incluir al propio Deleuze en su metáfora. Deleuze, así como cada uno de los filósofos cometas que él destaca, nos siguen recordando que la filosofía es una empresa de desmiti-ficación. Que podemos oponer, a los valores y a los poderes establecidos, aunque no sea más que la imagen de un saber libre, comprometido en la construcción de un saber crítico-emancipador.

Ahora les propongo un experimento mental. Hace algo así como sesenta años que nos gobiernan los economistas^--7—¿Tenemos siquiera idea de lo que esto significa? Mi tesis de doctorado brotó de un chiste de Tato Bores. En uno de sus celebérrimos monólogos, Tato recordó: "En 1958 se creó el Ministerio de Economía. No sabemos si la misiadura estaba antes o se creó junto con el Ministerio". Después de reírme un buen rato, me quedé pensando en el trasfondo profundamente foucaultiano de ese chiste. Si le creemos a Freud que el chiste es la expresión del inconsciente, comprendemos la tarea profunda que se le asigna a la filosofía en ese cliché actual que es endilgarnos "el problema del sujeto y el problema del lenguaje". En su juego de lenguaje Tato nos propone un interesante ejercicio de desustancialización. Si la filosofía quiere asumir el desafío epocal de sintetizar lo divergente, de constituirse como "diagonal entre los saberesV-'-'J debe empezar por lo obvio: trazar la diagonal entre los lugares. Las tradiciones están profundamente arraigadas. El "francesa" de la filosofía francesa no es un mero adjetivo sino una marca de identidad, así como el "latinoamericana" de filosofía latinoamericana J-'7—1 Así, poner a dialogar esas identidades consiste en trazar diagonales entre los lugares. Si mi problema responde a la interpelación de la tecnología y

a la posibilidad de pensar lo no pensado, está atravesado por esta tensión. ¿Cómo unir esos vértices no consecutivos que son la Escuela de Frankfurt y la filosofía del mayo francés? No será tarea fácil, pero la envergadura del problema lo amerita.

Filosofía contra el cientificismo y la tecnocracia

En primer lugar, el vínculo puede ser el autor que revolucionó ambas tradiciones: Nietzsche y su irrupción siempre intempestiva. En ese sentido recuperar su pensamiento como la posibilidad de vincular la preocupación por la tecnología con los nuevos modos de la dominación nos puede permitir, a la vez, no separar desde la fetichización academicista un universo de problemas que el pensamiento de Nietzsche habría habilitado. Hacerlo implicaría ceder a la tentación de abandonarnos al destino meramente reproductor, ceder a la tentación reactiva. Y tal como nos muestra Deleuze: "Mientras nuestro pensamiento está ocupado por fuerzas reactivas, mientras halla su sentido en las fuerzas reactivas, hay que confesar que todavía no pensamos".^-^-1 Así, junto a Nietzsche y Deleuze, el problema de la instrumentación tecnocrática del saber económico, su fondo y su complejidad, pueden empezar a vislumbrarse, puede empezar a recortarse.

En efecto, la dificultad de problematizar el concepto de desarrollo radica en los constreñimientos, de tipo cientificista, que en torno a ciertos temas ha construido la ciencia económica. Esto condujo a la necesidad de abrir un resquicio para la crítica en el examen de la antropología filosófica en que se basan. Partimos del supuesto de que toda formulación de principios prescriptivos acerca del obrar humano debe ser sometida al análisis de la antropología filosófica que necesariamente subyace implícita en ella. ¿Cómo considera lo humano esta teoría? ¿Qué conjunto de generalizaciones acerca de los hombres tiene supuesto para elaborar la prescripción? ¿Con relación a qué "deber" estructura este "ser" que aparentemente se limita a describir?

La antropología nietzscheana ofrece un espacio para interpretar esta toma de posición preliminar que acabamos de esbozar en una clave nueva, ya que es pesimista y optimista a la vez. Por una

parte, el pensamiento de Nietzsche celebra la afirmación de una potencia transformadora, pero también la necesaria e irreductible violencia de todo cambio. Intuimos que las nociones antropológicas nietzscheanas de "muerte de Dios" y "advenimiento del superhombre" proveen claves para la presente investigación en su pretensión de pensar la ética de la economía a partir de la impugnación del mito del desarrollo, el cual, suponemos, funciona de un modo análogo al mito de progreso en el volumen histórico que ha dejado vacante el metarrelato moderno

La zona de divaje determinada por las nociones nietzscheanas de muerte de Dios y su anuncio del advenimiento del superhombre también señalan en la dirección de la denuncia sartreana: la moral-para, la compasión, obtura la posibilidad de pensar *en* la vida y *en* la tierra: "Poner por encima del sentido de la tierra las entrañas de lo incognoscible", en palabras de Nietzsche. Encontramos un rastro de lo incognoscible en el desarrollo, ese gran significante que entraña promesa, reconciliación, liberación de una incuestionada "potencialidad": desarrollo económico, desarrollo personal, desarrollo social. Este gran significante, que alcanza dimensiones míticas, busca imponerse por sobre cualquier forma de vida a través de la performatividad que le presta el dispositivo tecnocientífico en el que se origina.

Porque el dispositivo de la posciencia, que nos atraviesa hoy, tiene ciertas consecuencias. En primer lugar, la de producir conocimiento potenciado por la tecnología -*i.e.* por la

capacidad para intervenir y transformar profundamente tanto los cuerpos como la naturaleza-. En segundo lugar, el dispositivo de la tecnociencia no requiere ya la validación intersubjetiva propia de la ciencia de antaño, cobijada en el metarrelato moderno del progreso, la igualdad civil y la deliberación parlamentaria. Se valida, más bien, por su eficacia y eficiencia, por su capacidad de intervenir "rápido" y "bien". Y por su capacidad de arrojar productos "innovadores" al mercado. La antropología filosófica de Nietzsche es, entonces, por su naturaleza creativa y creadora, una clave para pensar críticamente los supuestos de la teoría económica pero también su traducción en prácticas políticas "transhumanizadoras".

Efectivamente, otro de los puntos en los que se detuvo la investigación tuvo que ver con elucidar el modo en que los problemas que reclama para sí el campo de la economía, esto es, los problemas que atañen a la división social del trabajo y la resolución social del conflicto de la escasez y la necesidad, deben ser disputados por la filosofía. Se trataba de mostrar cómo de fondo atañen a problemas que incumben a la reflexión sobre la organización del modo de ser del hombre como ser social, su condición de vivir siempre junto a otros en un colectivo social. ¿Cómo ha de resolverse la relación del hombre con los otros hombres y con el medio natural en que transcurre su existencia? La pregunta nos la hacemos hoy, pero resuena la celebérrima "¿Qué me es dable esperar?" que formulara Immanuel Kant cuando trataba de impulsar la salida del hombre de su autoculpable minoridad. La esperanza de domar "la insociable sociabilidad del hombre" guió a Kant por los sinuosos caminos de la razón práctica, allí donde la razón ya no tropieza con sus propias antinomias sino que las toma como punto de partida para configurar el horizonte de la vida en común. La esperanza, la pregunta rectora de Kant, es hoy la obstinación con la posibilidad de crear un orden social más justo, sin excluidos, el horizonte donde busca inscribirse la acción política.

Hay que seguir pensando

Deleuze recupera a Nietzsche para mostrarnos que "los griegos no hablaban de método, sino de *paideia;* sabían que el pensamiento no piensa a partir de una buena voluntad, sino en virtud de fuerzas que se ejercen sobre él para obligarlo a pensarNosotros recuperamos a Nietzsche, hoy, porque las tramas de la conflictividad social, su vinculación con determinados modos de acumulación y los discursos que enmascaran la legitimación de prácticas represivas *nos obligan* a pensar el modo en el que el concepto de desarrollo opera en los discursos políticos actuales. Nietzsche y Deleuze han operado tal *paideia* sobre nosotros, y vemos allí una fuerza que nos obliga a pensar. Ante todo, a retomar un indicio que nos planteara la última obra de Foucault: recordar que la democracia es el sustento ético de la vida en sociedad.

En la Grecia clásica, cuna de la democracia según nos enseñaron, la filosofía se definía a sí misma por la capacidad de autoproducirse de modo ético en el discurso a través de la *parrhesía,* de la franqueza. En esta pretensión originaria podemos abrevar para responder con nuestra praxis filosófica a los desafíos que nos presenta la actualidad. Frente al optimismo desmesurado de la ideología o tan siquiera frente al discurso exaltado de los poderosos de todo tipo, cuyo fin muchas veces es la aglutinación de la voluntad colectiva, contamos otra vez con una clave deleuzeana para pensar una respuesta: la filosofía está llamada a entristecer.

Me propongo firmemente entristecer con mi investigación. Someter ciertas verdades, algunas de la economía, otras de la sociología, a la prueba de lo bajo y, al mismo tiempo, someter verdades "otras", la verdad de otros sectores sociales, a la prueba de lo alto. Nuestra función como filósofos es, según Deleuze, la de denunciar la bajeza del pensamiento. Si nos identificamos con la tradición que comienza y encuentra su sentido en democracia, denunciarlo hasta las últimas consecuencias. Como dijo Deleuze: "Denunciar en la mistificación esa mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores".Si el desarrollo ha alcanzado en la época

actual el poder de un mito, si podemos interpretar que se ha operado sobre él una mitificación que nos maniataría en un proyecto de dominación colonial, *debemos* denunciarlo frente a quienes hoy tengan por delante la tarea de construir un proyecto político-cultural autónomo.

Información y registro: un aporte rizomático

Jorge Martinez^^l

En este trabajo se trata de realizar aportes para un proceso de conceptualization diferente de la organización de la información vigente a partir del pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari, concentrándose especialmente en la serie *Capitalismo y esquizofrenia.*

Cuando nos planteamos resolver un problema, lo hacemos a partir de su definición y de relevar la información existente. En muchas de esas ocasiones concluimos que no hay información adecuada o suficiente para su resolución y optamos por utilizar la información secundaria que se nos ofrece o proceder a laboriosos procedimientos para construirla o lograr una aproximación a la misma. Nos quejamos de cuán inadecuados son los sistemas oficiales de información y resolvemos con lo que tenemos a la mano o podemos humildemente construir.

Deleuze y Guattari nos legaron un formidable concepto: "registro". Cuando pensamos en el cuerpo de la tierra como cuerpo lleno sin órganos, es decir, en un ámbito de una enloquecida circulación de moléculas, además de esta derivación de Antonin Artaud, Deleuze y Guattari nos regalan adicionalmente la idea que este cuerpo liso puede ser estriado y que un intenso proceso de estriamiento lo vuelve nuevamente lisoJ^^

¿Pero quién estría y quién alisa? La primera respuesta que surge remite al Estado. Si bien puede ser cierto, esto tiene más de una recaída en la inmediatez que de un pensamiento estrictamente deleuzeano. Si pensamos en el Estado como una máquina burocrática, debemos sostener previamente la posibilidad de un pensamiento propio. Quienes no pensamos eso (lo del pensamiento propio), podemos recurrir a otro regalo: el *socius.* Esta idea plantea una mayor riqueza en tanto máquina de guerra. No es fija, no es burocrática y sirve a los efectos para los que fue creada: controlar las máquinas deseantes a través de los códigos y las representaciones.

Aquí tomaremos prestada la idea de poder de Michel Foucault y sostendremos que quien ejerza el poder, podrá imponer o al menos sugerir al resto cuáles serán las tareas a realizar para alcanzar un determinado objetivo: la producción de bienes para alcanzar la felicidad del conjunto, haciendo las cosas que se deben hacer, sin la necesidad de recurrir a esas molestas líneas de fuga. Esto es, la definición del proyecto socioeconómico establece no sólo los códigos y las representaciones que estriarán el cuerpo de la tierra sino también, a través de una máquina de guerra que la protege, las codificaciones del deseo que serán permitidas a tal efecto.

En este punto se fija el "registro", es decir, lo que se producirá y cómo se hará. En consecuencia, se están estableciendo, además, las series de las cuales se procederá a construir información, a definir las matrices de datos, a definir el sistema de control que el Estado administrará por cuenta del *socius,* el dueño del poder:

El *socius como* cuerpo lleno forma una superficie en la que se registra la producción que a su vez parece emanar de la superficie de registro. La sociedad construye su propio delirio al registrar el proceso de

producción; pero no es un delirio de la conciencia, más bien la falsa conciencia es una verdadera conciencia del falso movimiento, verdadera percepción de un movimiento que se produce sobre la superficie de registro J—7-1

La superficie en que se registra la producción está definida desde el *socius* y desde el punto de vista deleuzeano ésta puede estar constituida por el uso del capital como cuerpo lleno o por el trabajo representado por las máquinas deseantes. En algunos casos podría instalarse la naturaleza como superficie, pero esto es negado por estos autores que disuelven la oposición entre el hombre y la

Pearson. 1-—^-]

Actualmente se está tratando de aplicar la concepción del desarrollo sustentable a la producción de bienes. Una de las principales opciones está dada por la economía ecológica con su fuerte propuesta por el reciclado de los residuos. En este caso el *socius* está convalidando su propia acción de expoliación de la naturaleza y actuando sobre las externalidades del proceso de producción. Un cambio en la dirección de las máquinas deseantes en lugar del capital es la adopción de una producción que no genere residuos al iniciar el proceso sosteniendo en el registro original que los componentes del producto son insumos desde el origen y no en la remediación final.

Un ejemplo adicional lo constituye el tratamiento global de la producción en las cuentas nacionales de cada uno de los países. En tal sentido se establece taxativamente, entre otras definiciones, el momento del registro de los flujos de bienes y capital.^—] Este tema por su complejidad merece ser parte de un desarrollo que excede al presente trabajo.

En verdad, la producción social es tan solo la propia producción deseante en condiciones determinadas. Nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado, y que la libido no necesita ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación, para cargar con las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Solo hay el deseo y lo social, y nada másJ^]

Los flujos del deseo interactúan conformando nuevas opciones productivas que tratan de optimizar sus propias carencias, mientras que el *socius* conformado por el dinero no cesa de cambiar tratando de asumir esas carencias a través de representaciones que controlen la producción de líneas de fuga fuera de su control.[—94J $p_s t_e$ *socius,* en realidad, intenta componer una adecuación permanente a un bloque de espacio-tiempo en permanente construcción, la que desarticula las representaciones y redefine al cuerpo lleno que contiene la superficie de registro.

La existencia masiva de una represión social realizada sobre la producción deseante no es más que la producción social. Por lo cual el socius puede cargar el campo social existente en sus formas más represivas, o puede suceder al contrario, que proceda a una contraca texis que conecte el deseo revolucionario con el campo social existente

Esta contracatexis no sólo se encuentra relacionada con la definición del cuerpo lleno, sino con la forma de conocer que el *socius* tiene. La lectura (percepción) del bloque de espacio-tiempo puede hacerse desde una concepción particular, que Deleuze y Guattari definen como el sistema capitalista y desde un determinado sector social (concepción) o desde el deseo revolucionario (vivencia) de las máquinas deseantes J-1

Ocurre que el Cuerpo sin Órganos no está dado por sí mismo en un origen, y luego proyectado en las diferentes clases de *socius,* como si un gran paranoico, jefe de la horda primitiva, estuviese en la base de la organización social. La máquina social o *socius* puede ser el cuerpo de la Tierra, el cuerpo del Déspota, el cuerpo del dinero. Nunca es una proyección del cuerpo sin órganos. [...] El problema

del *socius* siempre ha sido este: codificar los flujos del deseo, inscribirlos, registrarlos, lograr que ningún flujo fluya si no está canalizado, taponado, regulado J—97-1

En tal situación, la constitución misma del *socius* como máquina de guerra, que vigila la sumisión a un determinado bloque de espacio-tiempo impediría cualquier tipo de cambio requiriéndose para ello una línea de fuga que constituya un nuevo sentido. Sin embargo Deleuze y Guattari sostienen la necesidad de la permanencia de algunos estratos o codificaciones para poder construir con ellos una parte del nuevo sentido.

Sustraer lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a n-i. Este tipo de sistema podría denominarse rizoma [...] Cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro y debe serlo [...] Un rizoma no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales1

El agenciamiento, básicamente territorial, como expresión de la multiplicidad deriva entonces en una determinada forma de conocer. El conocimiento desde el paradigma moderno que establece el capital-dinero debería ceder lugar a una epistemología ampliada^ —a fin de incluir tanto esas luchas sociales como al conocimiento producto de una interacción con el propio espacio-tiempo

La noción de unidad sólo aparece cuando se produce en una multiplicidad una toma del poder por el significante, o por un proceso correspondiente de subjetivación: por ejemplo, la unidad-pivote que funda un conjunto de relaciones biunívocas entre elementos o puntos objetivos, o bien lo Uno, que se divide según la ley de lógica binaria de la diferenciación en el sujeto. Un rizoma o multiplicidad no se deja codificar, nunca dispone de dimensión suplementaria al número de sus líneas.

La sola idea de construcción de un registro unificado implica entonces una violencia sobre el pensamiento, sobre los flujos de los deseos incodificables de un cuerpo en permanente interacción molecular, por parte de un sector, que impone un sujeto simplificador de la multiplicidad. La interacción rizomática trata de neutralizar esa unificación de la multiplicidad, esa simplificación de la complejidad y disminuye y en algunos casos destruye el valor de la información como argumento trascendente más allá de las codificaciones inmediatas establecidas.

No tiene principio ni fin (el rizoma), siempre tiene un medio por el que crece y desborda. Constituye multiplicidades lineales de n dimensiones, sin sujeto ni objeto, distri-buibles en un plan de consistencia del que siempre se sustrae lo Uno. Una multiplicidad de este tipo no varía sus dimensiones sin cambiar su propia naturaleza y metamorfosearse.

Este punto central de fuerza es el que implanta la presencia del nuevo bloque de espacio-tiempo y a partir de ella se debe constituir la superficie de registro y una información que no sólo permita sostener la línea de acción en desarrollo sino además la posibilidad de una inmanencia que conduzca a la flexibilidad de los sucesivos estratos formados permanentemente en el cuerpo lleno. Los investigadores y desarrolladores de información deberíamos cambiar nuestros esquemas de racionalidad a fin de poder ser permeados por los flujos de deseos.1-—^

Se escribe la historia, pero siempre se ha escrito desde el punto de vista de los sedentarios, en nombre de un aparato unitario de Estado, al menos posible, incluso cuando se hablaba

de los nómadas.

Devenir arte

Bergson y *Deleuze: conceptos e imágenes*

María Belén Ciancio[í^>J] y Germán Javier Steszak[^^]

Imagen-movimiento e *imagen-tiempo* son los dos conceptos que, tomados de la filosofía de Henri Bergson, articulan los estudios sobre cine de Gilles Deleuze. Estos conceptos no sólo buscan pensar el cine, al mismo tiempo que hacen de las imágenes cinematográficas un régimen posible de pensamiento, sino que son parte de un diálogo, iniciado por Bergson, entre filosofía y ciencia. Para Bergson, la filosofía podía llegar a ser una filosofía de la ciencia moderna, pero no como una reflexión de los cambios que habrían surgido a partir de esta ciencia sino como "una invención de conceptos autónomos capaces de corresponderse con los nuevos símbolos de la ciencia" J—7-1 *Imagen-movimiento* e *imagen-tiempo* serían dos de estos conceptos. El aporte de Deleuze es entender, a diferencia de Bergson, que el cine es uno de los productos de la ciencia moderna y de la objetivación de la técnica y entre sus posibilidades estaría la de producir conceptos que comprendan las expresiones del mundo contemporáneo y sus crisis.

La creación de conceptos es uno de elementos fundamentales que define, para Deleuze, el campo filosófico, en la medida que lo distingue de otros

campos intelectuales. Mientras que la ciencia crea funciones y el arte crea agregados sensibles, la filosofía crea conceptos Pero *concepto* para Deleuze es algo diferente a lo que define la tradición filosófica: "Durante mucho tiempo, los conceptos han sido utilizados para determinar lo que una cosa es (esencia). Por el contrario, a nosotros nos interesan las circunstancias de las cosas -¿en qué caso?, ¿dónde y cuándo?, ¿cómo?, etc.-. Para nosotros, el concepto debe decir el acontecimiento, no la esencia"/j no remitir el concepto a una sola pregunta sino a una multiplicidad de ellas, se vuelve complejo, al mismo tiempo que se hace singular, puesto que las determinaciones de las diferentes preguntas lo alejan de una perspectiva general. Deleuze señala esto indicando que un concepto tiene componentes: un concepto se relaciona con un problema, una historia, un devenir, un plano, unos persona jes. No todos los conceptos tie

nen todos estos componentes (Deleuze no busca el *concepto* general del *concepto);* por el contrario, el concepto queda delimitado por los componentes que posee de tal forma que su definición es una cuestión de articulación.

Nos interesa uno de estos componentes, aquel que remite a unos problemas sin los cuales el concepto carecería de sentido. Deleuze sigue aquí tanto a Kant como a Bergson, para quienes la los problemas". Éstos, entonces, no serían algo dado sino que, como los conceptos, son creados. La cuestión no estaría en encontrar un problema, incluso en resolverlo, sino, antes bien, en plantearlo. El objetivo sería, finalmente, plantear problemas verdaderos. ¿Cuáles son los criterios que nos permiten plantear este tipo de problemas? La primera regla tiene su complementaria:

Los falsos problemas son de dos tipos: "problemas inexistentes", que se definen por el hecho de que sus términos implican una confusión del "más" y del "menos"; "problemas mal planteados", que se definen por el hecho de que sus términos representan mixtos mal analizados J—

Según la metodología bergsoniana de Deleuze, entonces, los criterios que definen la verdad de un problema son internos al mismo y se pueden empezar a establecer a partir desde el momento en que se plantea un problema. Habría dos tipos de criterios, si bien finalmente el primero se va a reducir a un criterio del segundo tipo. El primero implica una confusión entre el más y el menos. Se considera, por ejemplo, que el desorden es menos que el orden, ya que éste posee un principio que le falta al primero. Sin embargo, el desorden sería más que el orden, porque "en la idea de desorden

está ya la idea de orden, más su negación, más el motivo de esta negación (cuando nos encontramos con un orden que no es aquel que nosotros esperábamos) Desde la perspectiva de un

falso problema (¿por qué el orden más bien que el desorden?), lo que se considera es una imagen de lo real (orden) que se "retroyecta" a sí misma y en la cual se busca el acto constituyente de esta realidad (desorden). Ésta es la base para la crítica de lo negativo en Bergson: la negatividad como fuente de falsos problemas, un posicionamiento claramente antidialéctico de Deleuze.

El segundo criterio para separar los verdaderos problemas de los falsos es verificar si en ellos se mezclan términos que difieren por "naturaleza". Deleuze no va a definir lo que es una naturaleza, porque admite que aquello que así se nos presenta siempre lo hace mezclado. La cuestión no está entonces en encontrar un caso donde estos elementos se nos den en estado puro. El obstáculo no es la confusión sino la incapacidad de encontrar entre ellos una diferencia que no sea de grado. Cuando se piensan los problemas en términos de más o menos se confunden distintas naturalezas. Esto es lo que sucede con los problemas del primer tipo. Así, "la idea de desorden aparece cuando, en lugar de ver que hay dos o más órdenes irreductibles (por ejemplo, el de la vida y el del mecanismo [...], retenemos solamente una idea general de orden, contentándonos con oponerla al desorden"

¿Puede este criterio ayudar a evitar los falsos problemas? Su definición es, todavía, muy general. No será hasta la tercera regla de la metodología bergsoniana de Deleuze donde este último criterio encuentre sus determinaciones: "Plantear los problemas y resolverlos en función del tiempo más bien que del espacio". Si el criterio de lo que busca es dividir entre diferentes naturalezas, la división principal para Bergson se da entre la duración y el espacio. Cualquier otra división implica a ésta, porque esta división no supone el concepto de naturaleza, sino que lo determina:

La división se hace entre la duración, que "tiende" por su cuenta a asumir o sostener todas las diferencias de naturaleza (porque está dotada del poder de variar cualitativamente consigo misma), y el espacio que únicamente presenta diferencias de grado (ya que es homogeneidad cuantitativa). No hay, por tanto, diferencia de naturaleza entre las dos mitades de la división; la diferencia de naturaleza está toda ella de un ladoJ—

Podemos decir entonces que una naturaleza es aquello que cambia cuando se modifica la duración

de lo que se presenta. En unas conferencias que Bergson pronunció en 1911 en la Universidad de Oxford bajo el título "La perception du chan-gement", explicaba esta consideración apelando a una percepción directa para afirmar que todo cambio, todo

movimiento, se nos presentan como indivisibles, y lo ejemplificaba con su cuerpo, moviendo su mano. Se podría decir que este movimiento no es simple, que el filósofo podría haber detenido la mano en un punto intermedio. Pero entonces ya no se trataría del mismo movimiento; habría dos movimientos con un intervalo de detención. Ni el sentido muscular ni la percepción serían los mismos. Es cierto que el trayecto puede dividirse en diferentes partes, pero sólo una vez que el movimiento ha finalizado. Como la trayectoria ha sucedido en el espacio y éste puede ser dividido indefinidamente, podemos imaginar que el movimiento también puede dividirse indefinidamente. Pero se trata de un ejercicio de la imaginación o de una conocida y antigua paradoja. La realidad, va a decir Bergson, es el movimiento [218] mismo.[1]---J

Aquí Bergson apela a la relatividad de los movimientos para indicar que lo inmóvil se explica a partir de lo móvil, como dos trenes desplazándose a la misma velocidad uno a la par del otro. Cada uno de ellos estaría inmóvil para el otro. Esto se

un análisis posterior puede dividir un tiempo en diversos instantes, pero en el momento mismo que el tiempo transcurre somos conscientes del presente como cierto intervalo de duración, un intervalo que varía de acuerdo con el campo de atención de la conciencia. Sólo cuando cesamos de atribuirle un interés actual, nuestro presente cae en el pasado.

Pasado y presente son partes de un mismo movimiento continuo e indivisible que puede, a su vez, extenderse tanto como un interés quiera. Para Bergson, una persona desprendida de todo interés práctico podría abarcar toda su historia de vida consciente como un movimiento continuamente presente. Ya no sería necesario un soporte que conserve el pasado, éste se conservaría por sí mismo como parte indivisible del movimiento actual de la conciencia. El problema no sería entonces descubrir el mecanismo que hace que el pasado se conserve, sino cómo es posible que no esté continuamente presente. Ésta es, para Bergson, la función del cerebro. Su finalidad es apartar la atención del pasado para que se centre en un porvenir, escogiendo con sentido práctico aquel pasado que se hará presente. No conserva este pasado, sino que lo selecciona y lo simplifica.

Deleuze comienza sus estudios sobre cine retomando estas tesis de Bergson, que hemos expuesto, acerca del cambio y el movimiento^— Sin embargo, el cine, expresado en los términos bergsonianos, resulta ser un falso movimiento, una sucesión de instantáneas fijas. El movimiento estaría dado desde afuera, impuesto por un máquina cuya velocidad a la hora de presentar las imágenes es la que crea la ilusión. Para Bergson, como lo expresa en la *La evolución creadora,* el cine es una ilusión mecanicista del movimiento. El entonces reciente invento del cinematógrafo era, para

Bergson, una actualización moderna de la forma en la que la percepción entiende el movimiento. En esta forma, general y propia del sentido común, la realidad estaría formada por diversas instantáneas que son capturadas por una máquina, el cerebro, que les provee de un movimiento "abstracto, uniforme, invisible". De este modo, el "mecanismo de nuestro conocimiento usual es de naturaleza cinematográfica".^^ Bergson habla de un "método cinematográfico" del conocimiento, haciendo del cine una expresión externa del modo como internamente el conocimiento funciona cuando se orienta de modo práctico.

Para Deleuze, por el contrario, la ilusión del movimiento en el cine no sería algo negativo. Si se trata de un movimiento artificial, esta artificialidad no está dada por un movimiento que se le añadiría a unas imágenes estáticas. Deleuze apela a otro

concepto que Bergson elaboró en el primer capítulo de *Materia* y *memoria,* cuando el cine todavía no había sido inventado: el concepto de corte-móvil. El cine no sería entonces una composición de cortes inmóviles a los que se le suma un movimiento externo, sino que estaría constituida por cortes móviles. Si la cinematografía en sus comienzos imitaba la percepción natural, apelando a la toma fija y a un plano espacial, finalmente alcanzaría su originalidad al hacer uso extensivo del montaje, la cámara móvil y los planos temporales.

¿Qué son estos cortes móviles? Si un instante es un corte inmóvil del movimiento, el movimiento es un corte móvil de la duración. El movimiento expresa un cambio en la duración. Podemos pensar en un movimiento que va de un punto a otro sin que aquello que se mueve cambie. Sin embargo, esto supone que sus estados son independientes del movimiento. Por el contrario, si el movimiento es propio, interno, también cambia la naturaleza de aquello que se mueve. Deleuze usará otro término bergsoniano para definir esto: el todo. El movimiento cambia el todo. El todo es otro de esos conceptos problemáticos. Frente a la evidencia de que el todo no puede ser algo dado, se ha creído que este concepto carece de sentido. Para Bergson, sin embargo, si el todo no puede darse es porque es lo abierto y lo que le corresponde es cambiar sin cesar o hacer surgir algo nuevo, es decir, durar. Esto significa que cuando nos encontramos ante una duración, estamos ante un todo abierto que cambia. Esta totalidad es lo que hace indivisible al cambio, ya que no se define por su límite sino por su estado de apertura. Deleuze define el todo como relación, ya que la relación no sería una propiedad de los objetos sino una propiedad del conjunto. Cuando se produce un movimiento las relaciones cambian, entonces el todo cambia de cualidad o naturaleza.

A partir de estos conceptos, Deleuze define el programa de sus estudios sobre cine, es decir, a partir de una metodología inspirada en Bergson. Parte del supuesto de un falso problema, aquel que sitúa las imágenes en la conciencia y los movimientos en el espacio, en el mundo externo. Al diferenciar estas dos naturalezas de modo espacial no se entiende cómo una imagen puede surgir a partir de un movimiento (percepción) o cómo una imagen puede producir un movimiento (acción voluntaria). Desde el punto de vista del tiempo, no hay diferencia sino continuidad. Imagen, entonces, es movimiento. Una imagen se confunde con sus acciones y sus reacciones. Siguiendo la fórmula de Spinoza, podemos

decir que una imagen es aquello que ella puede. No habría diferencia por lo tanto entre el ojo y lo que percibe. Ambos son imágenes, porque ambos son movimientos. Ambos son moléculas, átomos en movimiento. Lo que existe es una universal variación.

Deleuze afirma entonces la identidad entre ima-gen-movi-mien- y materia-flujo. La imagen-movimiento es la cosa misma captada en el movimiento como función continua Es necesario indagar un poco más en este concepto de identidad para entender sus consecuencias. Por ejemplo, se supone que en la percepción hay más que en el objeto dejado en la oscuridad: es el objeto más una perspectiva, una luz, que se le añade y que implica la subjetividad del observador. Sin embargo, lo que dice Deleuze es que en la percepción hay menos que en el objeto. Es el objeto menos todo aquello que no nos interesa en función de intereses vitales. La subjetividad queda definida entonces de forma sustractiva, ella sustrae del objeto aquello que no le interesa. Deleuze va a utilizar el concepto de imagen pura para hacer referencia a la imagen que la materia es en sí: una imagen que no está constreñida por las necesidades vitales de la percepción. Sin embargo, ¿cómo hablar de imágenes en sí que no son para nadie y no se dirigen a nadie?
Para Bergson, la luz no proviene del espíritu sino que es la materia. La imagen es movimiento como la materia es luz. Si existen imágenes en sí es porque su luz todavía no ha sido reflejada ni detenida. Esta

con una imagen-acción, las imágenes-tiempo no se prolongan en un movimiento sino que entran en relación con una imagen-recuerdo que ellas mismas convocan.

La imagen-recuerdo es entonces una imagen que se produce en el hiato entre la acción y la reacción. En el universo de las imágenes pareciera como si nada nuevo se pudiera producir sin la intermediación de ciertas imágenes, sin la intermediación de un cuerpo¿De qué imágenes se trata? Según Bergson, se trataría de la memoria. Para un cuerpo, orientado a la acción, el universo de imágenes es constante movimiento. Las imágenes son, ante todo, percepciones porque la percepción selecciona del objeto una imagen guiada por su interés. Pero la memoria es la que introduce la duración en las imágenes. Es lo que provoca que la acción y la reacción no sean inmediatas, sino que el cuerpo divague un momento antes de actuar. Aquellas imágenes que se sucedan en este hiato amplían el mundo de lo posible. Si la subjetividad a partir de la percepción se entiende como sustractiva, a partir de la memoria la subjetividad se entiende como creativa.

Si para Bergson el "método cinematográfico del conocimiento" reproducía mecánicamente las formas del conocimiento práctico del sentido común, fuente de falsos problemas, para Deleuze la

pantalla-cerebro no sólo es una máquina barroca sino también una mesa blanca de

laboratorio donde los conceptos-imágenes permiten experimentar con el universo de la ciencia contemporánea, a partir de su capacidad para crear diferencias en tanto hacen propio el movimiento y la duración. Hacia el final de *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine ii,* Deleuze comenzó a indagar una nueva dimensión, más allá de la *imagen-movimiento* y de la *imagen-tiempo:* la imagen digital o numérica. Esta última tendría la posibilidad de la reorganización perpetua, lo que significa que una nueva imagen puede nacer de cualquier punto de la imagen precedente, quebrando el espacio euclidiano en pos de una nueva geometría. Pero también enuncia una nueva subjetividad, un nuevo cuerpo, bajo la figura de un automatismo electrónico y digital, donde se produce una mutación intrínseca del automatismo asociada a configuraciones que se autogeneran por la mutación de la luminosidad y el color de cada pixel, proceso que a veces se ha visto análogo al del *quantum* y que permite pensar, a partir de nuevas sensibilidades, los conceptos de la ciencia más actual. Pero siempre bajo el índice de un problema, que suponemos verdadero y que no sólo tiene que ver con la continuidad o la muerte del cine a partir de la imagen digital sino con el devenir dentro de esta universal

variación infinita, de nuestros cuerpos y nuestras memorias.

El arte futuro: una apuesta analógica

Guadalupe Lucero^*!

El formalismo y el abandono de la representación artística

Es un lugar común afirmar que la filosofía deleu-zeana tiene entre sus enemigos principales el concepto de representación. “Pensar no es representar”: éste era uno de los corolarios del rizoma que podemos repetir como manifiesto. Este enunciado tiene un blanco y unas consecuencias concretas en lo que concierne a la filosofía. ¿Pero qué sucede si queremos plantear la cuestión en las derivas artísticas del siglo XX? ¿Podemos pensar la crítica de la representación artística bajo las categorías deleuzeanas? Y más precisamente, ¿cómo comprender esta afirmación en términos de sus consecuencias musicales?

Las derivas formalistas del siglo XX parecen haber crecido al calor de la crítica de la representación, más concretamente del paradigma mimético. La historia del arte sería bajo este relato una progresiva reafirmación de los medios artísticos *como tales,* la historia del abandono de todo lo que sea externo a sus medios, y, consecuentemente, la historia de la autonomización del arte como una *purificación.* Ese proceso se desarrolla siguiendo

una estricta lógica territorial donde cada arte debe determinar lo que le es propio, “asegurar sus dere-

íi2i2i (5] chos sobre el propio medio”,[1]----[1] y separarse de

todo entrecruzamiento con otros medios artísticos.

La música también ha estado ligada a los paradigmas de la imitación y la representación, pero de un modo diferente de la pintura. Aunque el discurso de la imitación era muy común en la estética musical desde el siglo XVIII, es necesario señalar que la imitación en música ha estado muy raramente referida a la imitación de un objeto. La imitación musical ha estado

vinculada en primer lugar a la representación de un texto o de las pasiones y no a la representación de objetos sonoros concretos. Podemos distinguir aquí dos momentos de esta misma cuestión. En primer lugar, la música como arte menor, arte de divertimento, debía acercase todo lo posible a la poesía para adquirir dignidad. En este caso, la música debía representar lo que la palabra dictaba. Por otra parte, el desarrollo de la música instrumental en el siglo XVIII cambió los vínculos entre la música y la imitación. Bajo el paradigma romántico la música comenzará a expresar la interioridad del artista. Una misma inspiración anima sin embargo las dos interpretaciones, la representación se mantiene como tal, aunque se agrega un matiz: no es ya la representación de la palabra sino de la naturaleza que pasa

específicos; lenguajes que, desligados ya de su relación representativa, ilustrativa, imitativa respecto del mundo, pueden transitar su pura formalidad. Pero el lenguaje no es meramente la plasmación de un código formal. Las críticas a los postulados de la lingüística que encontramos en *Mil mesetas* muestran el carácter pragmático que subyace en la determinación formal del lenguaje. El lenguaje no informa, no comunica, sino que ante todo obliga, acusa, manda. El origen del lenguaje no es la arbitrariedad, la convención o la metáfora, sino órdenes y consignas. El juez que condena a un acusado lo convierte en condenado con su palabra. Se trata de un acto incorporal distinguible de los efectos corporales que conlleva.Esta distinción modifica la contraposición entre forma y contenido, y abre la disyunción entre contenido y expresión, ya que la expresión no es simplemente un calco del contenido. Es necesario hablar de forma de contenido y forma de expresión, y la noción de "forma" busca aquí quitar la potestad *formante* a la expresión. Vemos un primer atolladero para la lógica formalista, que presupone que la mera abstracción del *contenido* implica entonces un predominio de la *forma.* La forma de contenido implica un conjunto de modificaciones corporales concretas, la forma de expresión implica un conjunto de modificaciones incorporales. Es necesario pensar

nuevamente, entonces, los desplazamientos, los puntos de conjunción o los agenciamientos que cruzan el orden de los cuerpos y el orden de los signos. A partir del análisis deleuzeano de los lenguajes analógicos y digitales, querríamos plantear una vía diferente para pensar las artes actuales.

La deriva formalista implica una particular configuración del material, aquella que lo estabiliza a través de un código. Un código es esencialmente digital, ya que está constituido por "unidades significativas determinables por una sucesión de elecciones binarias"En el curso sobre pintura Deleuze dedica una clase al problema de la diferenciación entre códigos y diagramas, a partir del análisis de la similitud contra la convencionalidad. Sin embargo, rápidamente denuncia la insuficiencia de esta disyunción. Esta insuficiencia radica en la noción de "similitud" que, por un lado, no está ausente en los lenguajes digitales, y por otro es pobre para explicar y determinar lo analógico. Avancemos un poco nuestro argumento: lo analógico no se definirá por lo figurativo a la vez que lo digital no es solamente convencional. Un código, un lenguaje digital, implica fenómenos de similitud. Un diagrama, un lenguaje analógico, puede implicar fenómenos de similitud, pero no quizá donde se espera. Podríamos arriesgar que en primer lugar la codificación no se deshace del problema de la similitud, y por otra parte existen relaciones analógicas que serían independientes del problema estricto de la imitación.

Deleuze dirá que el código implica una relación con la imitación en dos sentidos. En primer lugar la codificación permite "ilustrar". Podemos introducir en una computadora una serie de datos para que nos reproduzca una determinada imagen. Es necesario hacer pasar la imagen por una criba binaria y luego hacer de esos datos la regla de reproducción de esa imagen. En este camino que va de la imagen a su codificación nos movemos entre dos polos: la imagen generada en el mundo y su reproducción mediada por el código. Para hablar con la terminología de la lingüística, vamos del estado de cosas al significante. Pero no pasamos por ese otro término que define al lenguaje: el significado. Aquí radica la convencionalidad: lo que es convencional es la relación entre el signo (conjunto de significado-significante) y el estado de cosas. Pero, en segundo lugar, la relación entre el significado y el significante implica otro tipo de similitud, un isomorfismo: significante y significado son las dos caras de un *mismo* signo. Vemos que ya no se trata de la misma similitud que encontramos en la codificación de una imagen. La similitud no se dice en este caso de los fenómenos tal como aparecen sino de las relaciones.

Pero entonces, si la similitud es un elemento interno al código, no puede ser el elemento característico de los lenguajes analógicos. La analogía, dice Deleuze, es en primer lugar "principio de reproducción de una semejanza", que implica el "transporte de una similitud". Éste es el principio de la figuración, el desplazamiento de una similitud permite su reproducción. Sin embargo, éste parece ser simplemente el principio de la ilustración. Debe existir una producción de semejanza que no se realice a través del transporte de la similitud, y el ejemplo será la pintura, que "produce la semejanza por medios no semejantes".^—1

En los códigos las relaciones de similitud se desplazan por medio de articulaciones binarias, mientras que en los lenguajes analógicos la semejanza se *modula.* La modulación se produce en un *entre dos* pero donde no hay en el tránsito función de molde o binarización. No se transporta similitud, sino que se modula una forma de contenido y una forma de expresión en función de una señal como sucede en la radio o en la televisión, se trata de frecuencias moduladas. Si volvemos al ejemplo de la pintura, el modelo, el pigmento, la tela, todo lo que pueda considerarse el elemento de la pintura, conforma la señal. Lo que se modula es la luz y el color en función de esa señal. El diagrama es justamente el modulador, un particular ajuste de la luz y el estructuración de los parámetros.

La llegada del objeto postula un problema nuevo: extraer la música del objeto sonoro. El objeto viene a desvelar lo que el instrumento borraba: la proliferación de sonidos indeterminados e indiscernibles. Hay que tomar como punto de partida ese caos del objeto sonoro, el caos de los sonidos irreductibles a la organización de la gramática musical tradicional, y extraer de allí algunos fragmentos musicales. Podríamos tomar del análisis de un sonido cualquiera la relaciones, las pulsaciones que sugiere.

Quizá la poética que se ajusta mejor a la idea de extracción del tiempo partiendo del análisis del sonido es el espectralismo del que Gérard Grisey es probablemente la figura más importante. Su obra pone atención a la desaceleración extrema, que nos abre las puertas de ese mundo del tiempo implicado en cualquier sonido. El despliegue temporal tiene como punto de partida el espectro armónico de un sonido. Observar el espectro implica una lentificación extrema de las frecuencias, que nos muestra desplegado lo que percibimos como simultáneo. Podemos así tomar de ese despliegue los elementos para construir una nueva forma, que no dependa ya del vínculo con la forma tradicionalmente estructurada en torno de la idea de repetición, sino en torno de una forma inédita extraída del objeto. La poética espectral hubiera sido imposible sin las nuevas

tecnologías y la consiguiente posibilidad de analizar y sintetizar sonidos en niveles de detalle inauditos. Vemos que el elemento fundamental de la composición no es ya el sonido, sino lo que se desprende de su análisis; lo que el sonido oculta y que el compositor torna audible. La tecnología permite visualizar sonidos inauditos, identificarlos, sintetizarlos, pero la poética espectral implica su traducción en modelos acústicos, es decir, su orquestación. No se trata de una mera reproducción del modelo que resulta del análisis, sino una suerte de producción de semejanza por medios no semejantes, el retorno al medio acús-tico-analó-gico borra la codificación y añade ruidos imprevistos en el análisis inicialPor eso la pretensión deleuzeana según la cual la música debe hacer audibles fuerzas no audibles por sí mismas encuentra aquí una expresión posible. La tarea del compositor es hacer audibles esas fuerzas escondidas, inauditas, envueltas en el sonido tal como lo escuchamos habitualmente.

La música serial se embarcaba en una codificación total que olvidaba a menudo el efecto perceptivo. Por el contrario, Grisey busca las condiciones perceptivas reales para extraer los elementos que se dispondrán en la composición. Se trata de una estética que retoma el problema de lo sensible. Pero este retorno no es pensado como la inmersión en un caos sonoro donde ya es imposible reencontrar tiempos pulsados. Jerome Baillet dice al respecto que ante el tiempo normal (diríamos pulsado) y el tiempo del sonograma, dilatado, “Grisey imagina entonces una tercera temporalidad, simétrica al tiempo dilatado, un tiempo que comprimiría la música al límite de lo audible”. Y para explicar este decurso, recurre a la metáfora naturalista. Grisey dice:

Piensen en las ballenas, en los hombres y en los pájaros. Si escuchamos los cantos de las ballenas, están tan extendidos que lo que parece ser un gigantesco gemido estirado y sin fin no es quizá para ellas más que una consonante. Es decir, es imposible con nuestra constante de tiempo percibir su discurso. Paralelamente, frente a la audición de un canto de pájaro tenemos la impresión de que es sumamente agudo, agitadoJ—

La metáfora es muy bella, y nos abre un vínculo íntimo con la noción de ritornelo. Porque para Deleuze y Guattari el ritornelo es siempre un concepto con un doble valor: musical y animal. El sonido obra nuevos vínculos temporales, y esos nuevos vínculos permiten entrever la posibilidad de encuentros que no suponen ya un tiempo exterior a ellos mismos, sino un tiempo que se construye entre ellos. Lo analógico, incluso, cuando requiere de una tecnología digital, determina el espacio-tiempo común extraído entre el arte y el gesto, entre el arte y el animal.

Sobre las maneras de propagar un virus

Emergencia y expansión de las sociedades de control entre William Burroughs y Gilles Deleuze

Pablo Méndez^^

Introducción: el lenguaje pictórico y el virus

En momentos dispersa y molecularizada cual ingrediente o solución que se diluye en el líquido viscoso, en momentos fría y directa cual aguja que se inyecta en el músculo tenso y plano, la literatura de William Burroughs no deja pues de indicarnos algo: tal vez sea la

fuerza de un animal elástico y voluble, un animal amorfo y asexuado cuyas extremidades y flujos invisibles involucran, atrapan y demoran. Por lo demás, había que renunciar a la función de "entretener" y evitar incluso la formulación de cualquier relato, argumento o continuidadJ—Así emergerían yuxtaposiciones tan innumerables como arbitrarias, porque al fin y al cabo la experiencia misma no es mucho más que eso: líneas rotas, pedazos de objetos, fragmentos de pensamiento y otros aditamentos mezclados y enmarañados. Así también, el procedimiento de montaje sustituiría pronto a la linealidad, y el lector resultaría desde entonces impelido a ingresar en un "lenguaje pictórico", un lenguaje-experimentación que rápidamente y sin gradualidades redundaría en la percepción abarrotada de todo aquello que se escribeJ—3—1 ¿Pero qué es aquello que se escribe y se percibe? Álgebras y necesidades absolutas, cuerpos desorganizados que "no mantienen posiciones ni funciones constantes", frecuencias emitidas a distancia, antenas y radares que captan dichas frecuencias, máquinas pensantes, propagaciones virulentas que repercuten y resuenan en el nivel mental.

Evidentemente el paisaje no puede agotarse allí. Nosotros nos limitamos a recoger las pequeñas pinceladas y fragmentos dispersos que se vuelcan sobre la ilustración de una figura interminable y carente de contornos, una figura que será definida bajo el nombre simple y aparentemente ambiguo de "control". Gilles Deleuze sostenía que ese nombre designa al nuevo monstruo que después Michel Foucault sabría reconocer como nuestro futuro inmediato: "Las disciplinas descriptas por Foucault son la historia de lo que poco a poco vamos dejando de ser [...] nuestra actualidad se perfila en las disposiciones de un *control* abierto y continuo, muy diferente de las anteriores disciplinas cerradas. Foucault concuerda con Burroughs, que anuncia nuestro futuro controlado más que disciplinado".^^ Bastará advertir de momento el hecho de que, por su constitución y por huésped mediante la perforación de su tracto respiratorio, y mientras que tiende a producir la tos, la inflamación y la fiebre como un efecto o realidad objetiva, el virus del control hace lo propio -ingresa y genera efectos- mediante el uso y la reproducción codificada de *grabaciones:* "Supongamos que han colocado cámaras infrarrojas en tu baño y en tu dormitorio. Estas fotos y estas grabaciones permiten el acceso. No tendrás vergüenza durante la defecación y el coito, pero la sentirás cuando estas grabaciones sean reproducidas ante una audiencia desaprobadora". La grabación y la difusión de fragmentos de coito y de defecación deben entenderse como el medio que permite el acceso, al tiempo que el sudor y el espasmo de la vergüenza aparecen pronto como el efecto o la realidad objetiva que el virus crea en el huésped. Burroughs señala que la producción del efecto no depende en última instancia del material grabado, que puede contener fragmentos sexuales o de cualquier otra índole -aunque las grabaciones íntimas adquieren sin duda un efecto más poderoso-, sino más bien del uso preciso que se hace de ese material. El procedimiento consta de algunos pasos sumamente sencillos: primero hay que cortar y empalmar cierta cantidad de fragmentos grabados hasta obtener palabras e imágenes codificadas, luego deberá dirigirse el material codificado hacia el huésped que se pretende inocular, y después sólo restará grabar las reacciones del huésped y repetir los dos procedimientos anteriores, es decir que resultará necesario codificar todos los fragmentos nuevamente y volver a difundir el material codificado cuantas veces se requiera o se desee. Más allá de su extensión variable, el procedimiento en cuestión siempre estará compuesto por codificaciones y reproducciones; más allá del contenido también variable de las codificaciones y reproducciones, los efectos generados siempre implicarán la reproducción y la propagación de toda una serie de líneas asociativas, de líneas que finalmente no harán otra cosa más que reproducir y propagar fragmentos.

En el ejemplo citado anteriormente, el propuesto por Burroughs, nosotros intuimos entonces que el sudor y el espasmo de la vergüenza reproducen el sudor y el espasmo del coito y de la defecación, y que entre ambos fragmentos aparecerá el material codificado, reproducido y vuelto a codificar: las grabaciones del huésped se reproducen ante una audiencia desaprobadora, las palabras y las imágenes de tal audiencia se graban y se empalman con las grabaciones del huésped, todo el material se reproduce ahora ante el

huésped mismo e incluso ante esta u otra audiencia, las reacciones se graban, codifican y reproducen una vez más... Así el sudor y el espasmo llegarán a cubrir distancias más o menos grandes, distancias que variarán de acuerdo con las posibilidades de extensión del procedimiento desplegado. Sea como fuere, la cuestión fundamental reside en el hecho de que el material codificado y reproducido adquiere las dimensiones y las características propias de un virus, dado que deviene invariablemente molecular y tiende en todo momento hacia la replicación y la amplificación. Y por supuesto, surgirá el caso límite donde el huésped inoculado sentirá la fuerte necesidad de propagar aquello que lo desborda y que está explotando dentro de él:

A los que les cuesta sobrellevar la carga de un nuevo virus generalmente utilizan una técnica de abanico para cubrir un amplio rango de rutas infecciosas [...] El polvo compuesto puede ser discretamente insuflado con un fuelle para cucarachas en subtes, volcado desde ventanas en bolsos o esparcido con un avión fumigador.

Resulta obvio que el procedimiento no se detiene en la inoculación de un huésped considerado aisladamente, sino que más bien conlleva posibilidades suficientemente grandes de despliegue, tan grandes como para cubrir un barrio, una ciudad o incluso una multitud de individuos dispersos a través de amplios territorios. Primero grabar y sacar fotos sobre lo que sucede en este o aquel lugar, luego reproducir el material y sacar aun más fotos; Burroughs dirá además que tal procedimiento permite desacomodar o destruir el lugar elegido, pues la simple operación indicada causará accidentes, incendios y desplazamientos: “Reproduciendo grabaciones de un accidente se puede provocar otro accidente”.^-! He aquí una pequeña muestra de las inmensas potencialidades que acompañan a la reproducción de material codificado en exteriores o en espacios abiertos. Pero nada más que una pequeña muestra, porque en el límite de todo aquello, el límite donde encontraremos precisamente la realización cabal del nombre propuesto por Burroughs, los dispositivos codificadores y reproductores de discurso constituirán y volverán posible al funcionamiento de una maquinaria de poder capaz de controlar los flujos del pensamiento a nivel masivo.

El contagio y la proliferación a distancia

El monstruo apenas incipiente ha crecido y se ha instalado con fuerza, ha replicado en la mente de sus huéspedes y ellos han tenido que propagarlo en mil direcciones y frecuencias diferentes. Ahora ocupa y satura lo etéreo, y ya no hay separación ni dispersión de cuerpos que evite el contagio y la proliferación. Deberíamos seguir las observaciones de Maurizio Lazzarato y señalar entonces que en las sociedades de control, en las sociedades impresas y marcadas por la emergencia y la propagación del virus, los dispositivos codificadores y reproductores de discurso actúan *a distancia* sobre las fuerzas específicamente mentales. Radios en los autos y en las ventanas de las casas, televisores en los aeropuertos, en las salas de espera y delante de las camas, teléfonos celulares que asoman desde los agujeros y los compartimentos más recónditos del cuerpo: siempre se trata de una infinidad de grabadores y reproductores cuyos cables concretos o invisibles permanecen adheridos a las bocas, los oídos y los ojos; siempre se trata de dispositivos que de un modo u otro, y que para bien o para mal, logran condicionar la percepción y la inteligencia. Burroughs sostendrá que los medios masivos sensibilizan a millones de personas y las convierten en agentes capaces de recibir versiones codificadas del mismo tipo de información, mientras que Lazzarato agregará el hecho de que los dispositivos de acción a distancia operan en las duraciones de la memoria y en los movimientos de la atención: “Si la memoria y la atención son motores vivos que funcionan con energía aorgánica, es decir con lo virtual, las tecnologías de acción a distancia son motores artificiales, memorias artificiales que se agencian con los primeros interfiriendo en el funcionamiento de la memoria".'-^ Digamos que el despliegue y

el funcionamiento de los dispositivos garantizan el establecimiento de toda una serie de líneas asociativas, de líneas que se cruzarán y entrelazarán hasta cubrir la dimensión virtual del pensamiento; digamos también que semejante operación implica en cada instancia, y en cada propagación, el uso y la liberación del poder de la palabra. Los dispositivos codificadores y reproductores hablan y dan algo de qué hablar, y casi de inmediato recogen el conjunto de opiniones para codificarlas y difundir todo el material nuevamente.

De donde se seguirá un murmullo en parte comprensible y en parte incomprensible, una "habladuría" saturada que no reconocerá pausas ni silencios y que sin embargo estará compuesta por tonalidades familiares y bien reconocidas. Muchos han advertido la aparición del fenómeno en cuestión, pero pocos han logrado o querido apreciar todos sus alcances. Como señala Paolo Virno, las habladurías son primeramente un discurso carente de estructura ósea, un discurso cuya indiferencia ante los contenidos resulta equivalente a su capacidad de contagio y de proliferación.^^] Así pues, las habladurías se liberan pronto de la supuesta obligación de reproducir la realidad, y ello hasta el punto mismo de prescindir o de esquivar cualquier tipo de legitimación externa. Burroughs agregaría que precisamente ahí, en el desprendimiento y en la consecuente aplicación indiscriminada de las palabras, aparece la posibilidad de crear opiniones y de producir y reproducir efectos. Se trata de palabras que ya no reflejan un supuesto estado de cosas, sino que más bien determinan acontecimientos y realidades por sí mismas; se trata también de una maquinaria de control que logra servirse, y que incluso permite el vasto despliegue de todo el poder performativo de las habladurías.

El corte

Siempre correremos el riesgo de dividir tajantemente las cuestiones planeadas y de caer entonces en alternativas demasiado sencillas y, por supuesto, aquí el riesgo consistiría o bien en pensar sin más que todo dispositivo codificador y reproductor de discurso es malo, o bien en postular la osada y exasperante necesidad de que cada palabra quede para siempre pegada con cada cosa. Antes que apagar la maquinaria de control, esas alternativas la llenan aun más de energía; antes que detener la propagación del virus-palabra, así sólo se incrementa el poder de las habladurías. En Burroughs encontramos una alternativa diferente aunque no menos sencilla: “La operación básica de continuamente las alternativas; no pocos dirán que ese sería el caso de la net, el caso donde la mente funciona como una mónada inserta en flujos de signos, de sonidos y de imágenes que pueden propagarse o bifurcarse. Mas la cuestión seguirá pasando por aquello que, señalaba Burroughs, seguirá consistiendo en cortar las líneas asociativas que permiten y garantizan el control de los dispositivos codificadores. Habría que desplegar entonces las técnicas de *cut-up;* habría que cortar y yuxtaponer fotos y palabras caóticas para interrumpir así el balbuceo generalizado de cada noticia radiofónica o televisiva; habría que convertir los diversos dispositivos en instrumentos de sabotaje y de creación, puesto que sólo de esta manera se precipitaría el surgimiento de un lenguaje tan novedoso como silencioso.

Multiplicidades vitales

Cities Deleuze o la ciencia del estilo

Los “modos” del vitalismo no sustancialista

*Evelyn Galiazo^—^*

Gottfried Leibniz, por quien Gilles Deleuze sentía una poderosa atracción, más que un filósofo fue un prolífico genio inclasificable. Sus contribuciones, presididas siempre por un riguroso compromiso con la racionalidad, han abierto campos enteros del saber, anticipando nociones que más tarde aparecieron en matemática, medicina, eto-logía, teoría de la probabilidad, ingeniería, historiografía y ciencias de la información. Dos formidables hallazgos -el haber descubierto el sistema binario de numeración y, sobre todo, el cálculo infinitesimal, al mismo tiempo que Newton pero independientemente- le valieron el lugar de importancia que ocupa en la historia de la ciencia, tal vez superior al que detenta en la historia de la filosofía. Una erudición transdisciplinaria que trasciende los dominios de conocimiento de su tiempo para anunciar ciencias nuevas -si no para inventarlas, al menos para sentar las bases epistemológicas que harán posible su invención- es sin dudas algo apabullante. Refiriéndose a él Denis Diderot escribe: “Cuando uno compara sus talentos con los de Leibniz, siente la tentación de tirar todos sus libros e ir a morir silenciosamente en la oscuridad de algún rincón olvidado”.^?-! Al enciclopedista que hizo del archivo una vocación, a quien convirtió la conservación y la sistematización del saber heredado en la obra de su vida, Leibniz le devolvía una imagen negativa de sí mismo, la imagen de lo que no tenía la virtud de ser.

El poder de penetración y la inusual capacidad creativa que desalientan a Diderot deslumbran, en cambio, a Deleuze. Su fascinación ya aparece en el título, elegido por los editores con mucha precisión, para nombrar la recopilación de clases dictadas durante 1980 y 1986-1987: *Exasperación de la filosofía.* La frase "exasperación de la filosofía" refleja el movimiento ascendente y vertiginoso que era la lectura deleuzeana de Leibniz y que nosotros repetimos al recorrer el volumen: una suerte de excitación conceptual sostenida, altamente contagiosa, al menos para los que no tenemos el temple anímico de Diderot.

A Deleuze le interesan especialmente las filosofías que han producido un lazo fundamental con la ciencia -como la de Henri Bergson o la de Alfred Whitehead- e incluso también aquellas que flirtearon con la posibilidad de estrechar dicho vínculo -pienso ahora en todos los intentos nietzscheanos de fundamentar científicamente el eterno retorno-. En este romance entre ciencia y filosofía, el papel de la última no consiste, según Deleuze, en ser una reflexión sobre la primera sino que la filosofía debe aportar los conceptos necesarios para expresar metafísicamente aquello que la ciencia dice, por ejemplo, mediante funciones. En la antigüedad, Aristóteles hizo la física del movimiento y, en paralelo, la metafísica que se correspondía con ella; Bergson hace una metafísica de la duración -y no de la eternidad- que es complementaria de la consideración científica del tiempo tomado en un instante cualquiera y Leibniz, que elaboró una teoría de las funciones decisiva para el progreso de las matemáticas, exportó de esa teoría la noción de singularidad para transformarla en uno de sus conceptos metafísicos fundamentales.

Si es cierto que las mejores parejas son aquellas que comparten sus intereses, entonces el racionalismo, con su fe en la razón como instrumento idóneo para alcanzar un conocimiento exhaustivo del universo y con su rigor metódico, se presenta como el *partenaire* ideal de la ciencia. Sin embargo, el correlato de la ciencia leibniziana, de la ciencia que Leibniz ha contribuido a desarrollar, es una metafísica cuasidemente, "la más demente creación de conceptos a la cual se haya podido asistir en filosofía".^—! Para sostener su ontología, Leibniz se libra a la creación desenfrenada de los conceptos más exuberantes, los conceptos más complejos como también los más desordenados. En Leibniz, la fuerza creadora de conceptos que, para Deleuze define a la filosofía, se desata hasta la *exasperación.* Es decir que parte del interés deleu-zeano por los filósofos que trabajan en esa zona del pensamiento donde la filosofía se toca con la ciencia, donde las preguntas científicas se rozan -también en un sentido cargado de erotismo y pleno de esa excitación que es la exasperación del sentido-, tiene que ver con cierto devenir paradójico de los ideales de la razón, con cierto desenfreno que, en busca de la coherencia absoluta, conduce a lo contrario:

Siempre hay momentos deliciosos en la historia de la filosofía y uno de los más deliciosos es cuando la punta extrema de la razón, el racionalismo llevado hasta el final de sus consecuencias, engendra y coincide con una especie de delirio que es un delirio de la locura. En ese momento asistimos a esta especie de cortejo, de desfile, donde resulta igual lo racional llevado hasta su fin extremo y el delirio, pero el delirio de la locura más pura.^^

Deleuze es como los metafísicos de Tlón, que no buscan la verdad ni la verosimilitud sino el asombro, porque juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica. "Saben", dice Borges, "que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos" J—5—Casi parafraseando a Borges, Deleuze sentencia: "No es cuestión de definir la filosofía como una búsqueda cualquiera de la verdad [...] por una razón muy simple: la verdad siempre está subordinada al sistema de conceptos del que se dispone". La metafísica racionalista tiende a la ciencia ficción, se aventura en el territorio de lo fantástico no a pesar de la afirmación de la razón sino a causa de ella. "Leibniz", afirma, "soñaba demasiado, tiene todo un costado de ciencia-ficción

absolutamente formidable”5-1

Persiguiendo las leyes universales que gobiernan al mundo, los sueños de la razón engendran monstruos. Deleuze se siente interpelado por esos monstruos. “Los conceptos son bestias espirituales”, dice con entusiasmo al encontrar la línea de fuga, el punto de inflexión donde la racionalidad, fuera de sí, se saca a sí misma de quicio. [-5-1 Aunque se trate de un filósofo más mesurado, como es el caso de Kant, que ha despertado del sueño dogmático, el momento de irrupción del concepto siempre es un instante de locura porque lo que el nuevo concepto viene a decir es impensable en las coordenadas terminológicas que le son previas. El concepto surge como “monstruo prodigioso” que sólo permite pensar lo impensable prohibido amarse, quienes se combaten, quienes se devoran. Remar juntos es compartir, compartir alguna cosa, fuera de toda leyJ—5^

Tanto en las clases sobre Leibniz como en este ensayo acerca de Nietzsche, Deleuze se pregunta qué significa “ser discípulo de”. Y en ambos textos la respuesta es la misma. Puede implicar, sin que sea una condición necesaria, una relación de tipo académico o profesional: adherir a un determinado pensamiento, especializarse en él y producir bibliografía específica. Sin embargo, para Deleuze, los herederos legítimos serán quienes, reconociéndose en los conceptos firmados por los filósofos en cuestión, tengan necesidad de ellos y no puedan sustituirlos por ningunos otros. No se trata, entonces, de quiénes entienden mejor la doctrina del eterno retorno o la teoría de la armonía preestablecida, tampoco de quiénes pueden demostrarlas científicamente, sino de aquellos para quienes estas constelaciones de conceptos se hayan convertido en referencia ineludible. Desde que se define a las disciplinas por los objetos que crean, la filosofía se aleja de lo meramente teórico o especulativo para acercarse a los modos de hacer del arte. Esto no significa que la filosofía tenga la misma finalidad estética que el arte, aunque por supuesto que puede tenerla, sino que lo que se juega en el dominio de los conceptos -es decir, en el ámbito de creación del filósofo- también son fuerzas plásticas. Pero estas fuerzas son, además -al menos según el Leibniz de Deleuze-, las que caracterizan y definen la vida. Los conceptos están vivos; no son la desinteresada conclusión de ninguna dialéctica. Ni se los crea ni se los adopta como resultado de una decisión calculada luego de evaluar fríamente sus fundamentos; aparecen en situaciones críticas para encontrar una salida allí donde no la había. En este sentido, la exasperación de la filosofía es la desesperación del pensamiento ante el peligro, el grito de urgencia del pensamiento acorralado. Hay concepto y con él, filosofía, cada vez que en esas tórridas amazonas del pensamiento, el lenguaje “devenido pez” logra escapar de la máquina de captura y de la representación de lo mismoJ—

Deleuze explica a sus alumnos de Vincennes que Leibniz es el primer filósofo en reconciliar al concepto con el individuo. Como cada sustancia individual es una noción completa que en su comprensión actualmente infinita contiene absolutamente todas las propiedades internas del individuo, incluidas sus determinaciones espacio-temporales, en Leibniz se anula la distancia que separaba la generalidad conceptual de la singularidad individuada.

Para terminar, quisiera proyectar esta idea sobre el pensamiento deleuzeano o, dicho de otra forma, proponer dos formas de comprenderla ya no en relación con el que la “inventa” (Leibniz) sino en relación con el que la interpreta y por eso, de algún modo, también la inventa (Deleuze) J—

Por un lado, igual que Leibniz, Deleuze trata de reconciliar el concepto con el individuo. Su forma de hacerlo consiste en hacer un elogio de la literatura que impugne el estatuto de la filosofía como género oficial y referencial. La literatura siempre gira en torno a singularidades perfectamente individualizadas pero indefinidas, pero sin embargo no universalizables: *una* mujer o *un* animal en lugar de *la* mujer o *el* animalJ—5—1 Estos devenires ensayan modos de ser alternativos a la forma de expresión dominante que es el hombre como figura humana, masculina y racional. En consecuencia, cuestionan la superioridad de la filosofía -ese discurso estructuralmente hegemónico que considera subalternas todas las demás regiones discursivas-, a la vez que favorecen la postulación de un nexo estrecho entre animalidad y creación literaria. En tanto que *otro* del hombre, el animal mantiene un vínculo especial con el "anomal"-ese animal extraño, excepcional en su propia manada-Tomada de Georges Canguilhem, la noción de lo "anomal" le permite a Deleuze pensar el estilo como variación anómala, encarnada en las llamadas "literaturas menores". Como sostiene Anne Sauvagnargues, en el pensamiento deleu-zeano el devenir-animal es condición real de la escritura dado que extrapolar los devenires humanos es explorar y continuar sus líneas de fuga y de abolición, aventurarse en los devenires animales de la cultura.

Por otra parte, luego de la complementariedad que establece entre Leibniz y Whitehead, resulta evidente que Deleuze hace una lectura vitalista de Leibniz. Deleuze convoca al coautor de los *Principia mathematica* a lo largo de dos capítulos enteros con el objetivo declarado de esclarecer el problema de la génesis del acontecimiento desarticulando el esquema categorial cartesiano que identifica el predicado con el atributo. Desarrolla, para eso, un extenso comentario a *El concepto de naturaleza* que finaliza, vía Plotino, en una suerte de panteísmo en el cual incluye a Leibniz. A través de un extraño movimiento vincula la noción de *self enjoyment* (engozamiento de sí) de Whitehead con el concepto leibniziano de *inquietude* (inquietud), principio del movimiento y del cambio. Este cruce conceptual ilumina algunos pasajes en los que Leibniz no niega que también los animales, a pesar de ese rumor que los habita y los envuelve, expresan una pequeña región clara y distinta del mundo, y entonces concluye con una doble reivindicación: la de un Leibniz inventor de la psicología animal y, específicamente, la de la vaca como bestia contemplativa, cuasifilosófica. ¿Es pertinente esta lectura celebratoria? ¿El esplritualismo leibniziano engendra verdaderamente un vitalismo, tal como Deleuze afirma? ¿Es festejable esta suerte de etología leibniziana a pesar del indiscutible privilegio de lo humano en el sistema jerárquico de las mónadas?

Roland Barthes define el estilo como un modo específico e intransferible de marcar la lengua. Aunque diferenciar la escritura de la lectura es algo que, sobre todo después de Nietzsche, carece de vigencia, siempre que se habla de estilo se habla de escritura. Y sin embargo, el estilo está tan presente en la lectura de las obras ajenas como en la producción de las propias. Justamente el estilo en tanto que lectura, el estilo como manera singular de intervenir e interpretar la tradición, es lo que determina el estilo en la escritura, es decir, la producción de un conjunto específico de diferencias dentro del sistema de la lengua. El Leibniz de Deleuze -como bien dice el subtítulo de las clases- es vita-lista porque el vitalismo es el modo en que Deleuze se apodera de los autores que ama. En el contexto de una filosofía nacional signada por la melancolía y por el desaliento, atravesada por el sinsentido de la existencia o simplemente por el sabor amargo de haber llegado demasiado tarde al banquete de la cultura -como era el caso de Diderot-, el vitalismo es esa sintaxis del vértigo que nos permite detectar en un texto desconocido el nombre propio de Deleuze. O, como diría Borges, lo que nos hace leer a Deleuze en Leibniz o a Deleuze en Nietzsche, y no a la inversa. En consecuencia, ser deleuzeano hoy quizá sea un modo de leer, de leer sobre todo los modos, de leer no la sustancia sino la afirmación de los modos. Por ejemplo, leer a Deleuze como un modo de Leibniz, un modo de Spinoza, de Bergson, de Nietzsche... Gilles Deleuze sería, entonces, "la exterioridad moliente de un nombre", máscara que se desplaza sobre otras máscaras, nomadismo perpetuo de las intensidades designadas por nombres propios. Si "siempre se escribe para dar la vida",^^ el grito vitalista de Deleuze tal vez sea el que nos incita a hacerles hijos a los otros autores. Con su

autorización o a sus espaldas.

Letra y música de territorios vividos

Resonancias espaciales, silencios cotidianos y ritornelos de pleno-canto

Nélida da Costa Pereira^^]

Este escrito: un camino entre metáforas, territorios y músicas

“Camino por la ciudad ¿en soledad? Observo la estructura ¿con mis propios ojos? Identifico los olores ¿desde mis recuerdos individuales? Distingo tersuras ¿con la caricia personal? No, creo que siempre hay alguien más / y el ruido que acompaña es gustoso. Es música.”^^ Siendo muy pequeña y en casa de mis abuelos en el partido bonaerense de Pilar comencé a reparar en la música. En realidad la disfrutaba desde la impronta de mi abuelo Claudio. La lectura que me hacía pacientemente de la biografía de grandes compositores iba acompañada de la escucha de sus obras y de descubrir en ellas las huellas de sus vidas. La lectura de mi abuelo era musical. Acentuaba su voz grave cuando estaba transcurriendo su relato por el momento crucial de la historia personal de cada artista, para que yo pudiera darme cuenta de que allí estaba la clave. Luego elegía la obra, la escuchábamos, y retomaba la lectura superpuesta a la música para realizar la ligadura. Es así como me acostumbré a oír no sólo la música de tal o cual compositor sino a imaginar en ella y con ella el territorio de origen de cada partitura. El territorio otorgaba música.

Mucho tiempo después en mi tarea de docente e investigadora en el área de las ciencias sociales y fundamentalmente en el de la geografía, continué con el hábito de elaborar conceptos sobre cuestiones territoriales tratando de agudizar siempre el sentido del oído. Esto no sólo para percibir la música que sale de los instrumentos musicales sino para interpretar la que brota de los pensamientos y las palabras de los otros. Para abordar este cometido tuve que emprender nuevos métodos para la escucha. Ya no bastaba el diseño tradicional de mi abuelo, que transitaba por el camino de la música clásica y la moderna. Era necesario ampliar el procedimiento hacia otras formas de organizar, reconocer y ejecutar sonidos y silencios materializados en los territorios. Era necesario redoblar el esfuerzo repensando aquello de que “el oído es el sentido más lógico” ^4-1 porque ya no se trataba de observar los territorios de la música sino de escuchar la música de los territorios. Debía incorporar entonces conceptos de música aleatoria, atónica, dodeca-fónica así como también la idea de silencio intencional. En la música dodecafónica cada nota tiene el carácter de, principal, cada nota nos sorprende por sí misma, de modo que nunca la melodía se torna previsible y se abre la experiencia estética a un campo de resonancias imaginativas.

Sobre territorios de la música, la música y la geografía cultural, la geografía de la música popular y la música como territorialidad se ha reflexionado mucho en la ciencia geográfica. El laboreo se ha vinculado fundamentalmente con la definición del campo disciplinar que llevó a la práctica concreta de mapear áreas de cultura musical y construcciones históricas, analizar la localización de actividades musicales y compositores, identificar el origen de las áreas según actividades musicales asociando con procesos de migración y evaluar el impacto de la música en los paisajes y el efecto de la música global en distintas escalas espaciales.

En otro orden se ha revisado también la relación de la música y el territorio tematizando desde la economía y la política para observar el lugar de la música en las culturas locales y en la configuración de identidades. Pero esta labor siempre está dando cuenta de los territorios de la música tratando de buscar métodos y teorías que avalen el campo disciplinar. La intención aquí es otra. Se trata de poder comprender códigos territoriales utilizando no sólo la perspectiva visual del ver para creer sino de incorporar desde la metáfora lo envolvente de la

son acompasadas. Esto, porque se compone desde territorios percibidos y concebidos desoyendo y ocultando la vibración de los territorios vividos. En estas circunstancias la composición y la letra que configuran el discurso territorial deberían ser consecuentes y adecuarse al ruido que emerge desde el quehacer cotidiano. Deberían surgir como música concreta. Una música donde el sonido en lugar de ser solamente interpretado se convierte en un objeto que posee su propia realidad espacio temporal, su propia presencia.

Al amparo del laboreo metafórico se intenta aquí una breve reflexión para poner en entredicho, desde el juego metafórico, el valor de la composición tradicional como método permanente para configurar el orden territorial. Las notaciones de Michel Foucault acompañan en mayor medida estos escritos que esbozan un cierre animoso desde las ideas de Gilles Deleuze y Félix Guattari.

Los territorios vividos: algunas referencias de método para ver y escuchar diferentes espacios

Describo entonces su método [de Foucault] de criticar el dualismo primer espacio-segundo espacio como "terciarización crítica en tanto alteridad". Esto es menos complejo de lo que parece y es un método para lograr una apertura hacia maneras alternativas de pensamiento

Edward Soja, "El tercer espacio. Ampliando el horizonte de la geografía"

En su libro *Tercer Espacio* Edward Soja presenta una trilogía derivada de la *trialéctica del ser* aplicada al espacio social. Esta conceptualization, que tiene en uno de sus orígenes la consideración de la otre-dad espacial planteada por Foucault, despliega la existencia de un primer espacio: el percibido o práctico; un segundo espacio: el concebido o de las representaciones, y un tercer espacio: el vivido que es un lugar simultáneamente real e imaginario, actual y virtual, lugar de experiencia y agencia. En el agenciamiento se produce lo múltiple como sustantivo y no como adjetivo. Se produce un plano de consistencia como un continuo formado por intensidades móviles. Un plano que adquiere una contextura que le permite absorber constantemente la dinámica social convirtiéndose en plano de convergencia J—7-1

A partir del primer espacio la ciudad, por ejemplo, puede ser estudiada como un complejo de prácticas espaciales materializadas, que trabajan en forma conjunta para producir y reproducir las formas concretas y los patrones específicos del urbanismo como forma de vida. Aquí el espacio urbano es percibido física y empíricamente como forma y proceso, como configuraciones y prácticas de la vida urbana plausibles de ser medidas y cartografiadas.

Soja advierte que desde la perspectiva del segundo espacio, la ciudad se vuelve un campo más mental o ideal, conceptualizado en imágenes, pensamientos reflexivos y representaciones simbólicas. Se convierte en un espacio concebido por el imaginario

urbano. El mapa mental que cada persona lleva consigo como parte activa del modo particular de experimentar la ciudad constituyen las representaciones del espacio urbano. Las utopías urbanas como realidad imaginada afectan también las experiencias y conductas urbanas porque se derivan en prácticas políticas irreales.

Las *utopías* son los lugares sin espacio real. Son los espacios que entablan con el espacio real una relación general de analogía directa o inversa. Se trata de la misma sociedad en su perfección máxima o la negación de la sociedad, pero, de todas suertes, utopías con espacios que son fundamental y esencialmente

irreales.[268]

Este espacio concebido casi utópico es el de los científicos, de los técnicos, de los semiólogos. Es el espacio donde se construye la lógica formal de las abstracciones. Se trata de un espacio atado a las relaciones de producción y es el dominante en cualquier sociedad. Es el espacio desde donde se construye una epistemología urbana, un marco y un método formales para obtener conocimiento acerca del espacio urbano y explicar su geografía específica.

Mientras que las perspectivas del primer espacio se encuentran más objetivamente centradas y destacan las "cosas en el espacio", las perspectivas del segundo espacio tienden a ser más subjetivas y a ocuparse de las "reflexiones acerca del espacio". Tradicionalmente, una variedad de combinaciones de estos dos modos de interpretación del espacio urbano ha ocupado todo el campo de la imaginación geográfica urbana y han ayudado a conducir la atención de los estudios urbanos hacia aquello que podríamos describir como las apariencias superficiales mensurables de la espacialidad urbana

El territorio como espacio delimitado y ubicado tiene, entonces, entidad en el plano y se configura por zonas definidas surcadas por líneas de circulación. Líneas y superficies susceptibles de simplificación en un modelo funcional con el objetivo de resolver los problemas con eficacia.

El basamento teórico de la zonificación funcional lo constituye la concepción de territorio como organismo, de ahí la intención de convertirlo en un mecanismo de funcionamiento regular generalizable y con amplias posibilidades de control amparado en normativas legales de regulación de usos. Esta concepción genera conflictos porque no considera el territorio como sistema dinámico y complejo, donde además de la complejidad ordinaria propia de la naturaleza se le incorpora en su devenir la complejidad socioeconómica emergente difícilmente medible y generalizable. Esto, porque nuestra propia vida está dominada por un determinado número de oposiciones intangibles, a las que la instituciones que ordenan y las prácticas de ordenamiento aún no han osado acometer; oposiciones que se admiten como cosas naturales: por ejemplo, las relativas al espacio público y al espacio privado, espacio familiar y espacio social, espacio cultural y espacio productivo, espacio de recreo y espacio laboral; espacios todos informados por una sorda sacralizaciónJ-'[7]—1 Entonces, la desprolijidad de la realidad invade la prolijidad del plano y el Estado pierde orientación para la intervención. Ante esto es necesario, pues, sintonizar una concepción de la espacialidad humana que incorpore las perspectivas del primer y el segundo espacio, al mismo tiempo que amplíe el alcance y la complejidad de la imaginación geográfica, espacial y territorial porque "vivimos en el tiempo de la simultaneidad, de la yuxtaposición, de la proximidad y la distancia, de la contigüidad, de la

dispersión. Vivimos en un tiempo en que el mundo se experimenta menos como vida que se desarrolla a través del tiempo que como una red que comunica puntos y enreda su malla"J-7-1

En esta sintonía se agrega una nueva vibración alternativa o tercera, donde la especificidad espacial del urbanismo es investigada como un *espacio enteramente vivido,* un espacio indócil, de los habitantes y usuarios, y también de los artistas, escritores y filósofos, a los que se suman antropólogos, psicólogos... que buscan describir, más que descifrar, y transformar activamente el mundo en el que vivimos. El tercer espacio es distinguible de los otros dos, los abarca y a su vez los trasciende, es el todo incluido simultáneamente.

Se extiende más allá del dualismo tradicional, en alcance sustancia y significado [...] Es el espacio de resistencia colectivo, el tercer espacio de la resistencia política, adonde los sujetos marginales pueden ser localizados.'--'[7]—]

El territorio vivido es un espacio no sólo de delimitación sino de acontecimientos y apropiaciones. En términos de metáfora musical es atonal, aleatorio, produce el advenimiento de sonoridades extrañas a la escala diatónica regular, el uso de acordes de séptima, de décimotercera, el empleo insistente de dilaciones y la aceptación del politonalismo porque los fenómenos en este espacio pueden manifestar una condición inarmónica. En el tercer espacio se pueden sentir, por ejemplo, *sonidos* (establecidos según frecuencia, intensidad, duración y resonancias de acontecimientos espaciales), *fugas* (como micropolítica), *armonía* (como dimensión), *ritmo* (como marca temporal), *melodía* (como pretexto), *neuma* como identidad y *silencios* (que ocultan materialidades cotidianas).

Resonancias de acontecimientos espaciales: la ordenación del territorio como armonía funcional y como acorde disonante

Se distingue el sonido musical del ruido, en que se puede medir exactamente su altura, mientras que no se puede apreciar el valor musical del ruido.

Adolfo Danhauser, *Teoría de la música*

Una de las formas más concretas de territo-rializar el espacio es componer su ordenamiento. El espacio concebido por los técnicos es trasladado al plano y a la estrategia de ordenación y configuración territorial guiada, al decir de Foucault, desde el *panopticon* (mirador, torre de control) Esta

expresión metafórica significa una perspectiva de observación y organización que desde arriba, desde el lenguaje del poder epistemológico y político, asigna destinos, distribuciones territoriales y diseña la armonía funcional del paisaje.

Desde este mirador se ha dimensionado el orden en diferentes períodos para cambiar estructuras disfuncionales locales que desentonan con los criterios de planificación formulados a escala nacional o supranacional. Se procede, en consecuencia, al establecimiento de notaciones para un ordenamiento del territorio que se formula en términos de progresión a tono con la idea dominante de ciudad moderna de cadencia perfecta. Y entonces se protege la *urbis* mediante un ordenamiento asegurado por leyes pero no se contiene a la *civitas.*

Los códigos fundamentales de una cultura -los que rigen su lenguaje, sus esquemas

perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden en general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel otro.^-4-J

Las leyes que configuran territorios derivan de políticas que intentan una organización en función de intereses y deseos generalmente preestablecidos desde el poder político o desde el poder epistemológico de los planificadores. El espacio por ellos concebido en general no coincide con el espacio vivido de las personas y menos aún con las de menores recursos. Casi todas las formas de vida de los grupos de menores ingresos se encuentran fuera del marco legislativo del país respectivo. En la periferia de las ciudades del conurbano bonaerense, por ejemplo, es la gente misma la que organiza y ayuda a construir la mayoría de las unidades de vivienda. Lo hace generalmente sin ninguna ayuda de arquitectos, planificadores o ingenieros y la mayor parte de esas unidades son construcciones ilegales porque no toman en cuenta las normas "oficiales".

El avance urbano que se efectiviza sobre terrenos desocupados y próximos a los centros de las ciudades o cercanos a los lugares de trabajo suele tener condiciones de sitio y posición desfavorables, situadas en zonas bajas e inundables y con escasa o nula dotación de servicios. Esta ocupación conlleva, además de la ilegalidad de una práctica que contraviene las leyes de uso del suelo, la ocupación de tierras sin adjudicación dominialJ--7-^

Las leyes de ordenamiento territorial en la Argentina tienen una estructura taxativa que fija densidades de extensión y ocupación del suelo y dotación de servicios esenciales desvinculados de la realidad socioeconómica de aquellos para quienes está normando. Se fijan en ellas límites precisos y similares para todas las áreas sin considerar que la configuración espacial de los municipios evidencia realidades diferentes sobre la base de dinámicas naturales, políticas, sociales y económicas particulares. Los gobiernos locales deben dibujar por resonancia legal un plan de regulación de uso del suelo adaptando la realidad a lo estipulado por la norma. Se ordena prolijamente, tónicamente, en el plano, pero como la realidad no siempre tiene apareamiento con la legalidad no se mejoran las condiciones de vida.

Se hacen pocos esfuerzos para repensar la ciudad colectivamente en términos de distribución equitativa [...] lo que significa actualizar normas que permitan que cada ciudadano encuentre una solución legal a su problema, pero que sean lo suficientemente flexibles para reconocer y alentar a los gobiernos municipales para escuchar la música del cotidiano en una actitud más abierta y participativa. 1-7—1

Así como en la música se dificulta el intento de buscar una especie de ley que rija todas las obras porque las obras musicales no tienen una estructura interna que sea estándar para todas las composiciones, se ha dificultado el intento de regir la dinámica del territorio de manera generalizada.

La estructura de una ley de ordenamiento debería establecerse con pautas de referencia flexibles que sirvan para enmarcar la realidad social construida por el ciudadano. Una realidad que presenta armonías cromáticas que no se corresponden solamente con las

notaciones técnico-científicas porque se modula de acuerdo con los deseos y las necesidades de las personas. Esta modulación tiene el ritmo acelerado propio del quehacer cotidiano, se producen acordes disonantes y la armonía puede suspenderse porque la música que emana de los territorios no es sólo experimental, instrumental, de programa o mensurable; es también y fundamentalmente aleatoria, concreta e incidental. El ruido aquí puede estar cargado de valor de acuerdo con la concepción del que escucha. El ruido que proviene del territorio cotidiano tiene, en esta región conceptual, alto valor para la escucha y para la ejecución.

Ante esta cuestión se considera oportuna la reflexión en torno a cómo debería ser el procedimiento para la generación de conocimientos que orientan la construcción de normas de ordenación del territorio. La construcción de procedimientos debería poseer necesariamente los siguientes atributos estructurales clave: flexibilidad, descentralización, permeabilidad, comunicación, transi-toriedad, y moverse en la complejidad desde una relación transdisciplinar en un espacio de metas establecidas en función de distintos contextos de aplicación que obliga a la instrumentación heterogénea y combinada de métodos. Debería replantearse la idea de que en la base de la construcción del conocimiento sólo está la reunión académico-científica para resolver problemas centrales para el progreso de lo disciplinar y la idea de que los problemas a resolver se enmarcan en distintos ámbitos.

Las posibilidades de resolución están directamente relacionadas con las condiciones de realización del proceso de construcción del conocimiento y éstas están fuertemente vinculadas con las relaciones entre la comunidad científica, la sociedad civil y el Estado. Podría, entonces, haber construcción y reconstrucción, salidas novedosas, inéditas que se ilusionen con un territorio diferente y se fuguen cuando se produzcan opresiones. La fuga aquí se visualiza como procedimiento de creación polifónica vertebrada por un contrapunto entre varias voces y diferentes tonalidades. Siguiendo el sentido metafórico, se cree que no debería considerarse para la ordenación del territorio la gravitación de la planificación en torno de una sola notación tónica con socios naturales (ciencia o política) sino implementarse un nuevo ordenamiento de sonidos, un ordenamiento dodecafónico:

El dodecafonismo es un ordenamiento de los sonidos mucho más democrático, donde no hay jerarquías. Si antes en la tónica, la dominante y la subdominante tenían mayor importancia en la secuencia musical, aquí cualquiera de las doce notas recibe el mismo derecho de ser igual a las demás.^-7-1

Silencios cotidianos: sonoridad del territorio, silencios impuestos y silencios intencionales

La mejor música a escuchar es la que tenemos a nuestro alrededor... El silencio es solamente el abandono de la intención de oír.

John Cage

A partir de la crítica a los modelos de gestión tecnocráticos, con predominio de racionalidad técnica y aceptación política donde la sociedad civil es incorporada sólo como usuaria y los planes maestros de desarrollo territorial no contienen la realidad cotidiana, surge la idea de que el proceso de conocer y actuar debe hacerse escuchando a la población implicada teniendo en cuenta el imaginario social que se instala en todas las instancias sociales. Pero, ¿quién establece la propuesta? ¿Cómo establecer la medida adecuada de propósitos? ¿Desde qué saberes? ¿Sobre qué cimientos? ¿Cuáles límites? ¿Se podría decir que la medida adecuada es la establecida por las normativas legales vigentes y que lograr los propósitos se corresponde directamente con el cumplimiento de lo establecido desde el poder político y epistemológico? ¿Se debe escuchar una sola música? ¿Se debe abandonar la intención de oír el sonido de los territorios vividos?

Como los "tiempos políticos" son cortos y los resultados de las acciones de gobierno resultan el eje de las campañas políticas, se opta generalmente por la rapidez que genera la eficacia de la gestión centralizada. Se deja de lado la eficiencia que deviene de una medioplacista gestión descentralizada y se descarta con diversas justificaciones - incapacidad de operar de parte de la sociedad civil, por ejemplo- la gestión participada y asociada que recoge los sonidos cotidianos para acoplarlos polifónicamente a los saberes eruditos en un juego genealógico.

Foucault define como genealogía el acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la construcción de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales J--[7]—] Lo que atraviesa el proyecto genealógico, afirma, no es un empirismo, no es tampoco un positivismo, en el sentido corriente del término. Se trata, en realidad, de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían. La genealogía sería entonces una especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico para restituir proyectos de conjunto.

Pero esta intención queda atrapada en la formulación ya que si bien desde el discurso técnico-político se habla de escuchar y de contener todas las voces, se siguen marcando los acordes desde notas dominantes buscando consonancias perfectas y estables sin considerar las disonancias porque provocan fricción e inestabilidad. Hay, por así decirlo, un silencio impuesto; un silencio formulado como virtuosidad y sobriedad y como señas del hablar constituye sujetos.

Fueron los dioses quienes enseñaron el silencio a los hombres, y los hombres quienes nos enseñaron a hablar. Y los niños que reciben una educación verdaderamente noble, verdaderamente real, aprenden ante todo a guardar silencio, y después a hablarJ-^

Pero el silencio cotidiano no se representa como recogimiento del ser en torno de su verdad. Es un silencio impuesto por la baja valoración del decir del ciudadano. Un silencio que se constituye como inmovilidad del cuerpo y que, a diferencia de la inmovilidad que garantizaba desde la concepción pitagórica la calidad de la atención y las marcas de tiempo para la comunicación con el orador, proviene del sentir que la participación no promueve cambios. Es un silencio intencional. Un silencio que es acción más que abstracción. Es un silencio que tiene presencia y que contiene un clamor. El silencio cotidiano, el silencio de la gente, se constituye como cuerpo resignado ante otro silencio: el silencio del poder político ante el ciudadano y sus necesidades, que es un silencio de desatención, un silencio que desterritorializa pero que aun así puede reterritorializar porque "el propio territorio es un lugar de paso... paso del ritornelo"

La renovación territorial: el ritornelo deleuzeano como expresión que traza territorio y restituye el canto

En el lenguaje musical el ritornelo se constituye como una parte de la música instrumental que se escribe al comienzo de una pieza vocal antes de que la voz comience el canto. El ritornelo también se coloca en medio de las piezas pero después de haber completado la idea o el motivo principal de la composiciónEsto, para que la voz del intérprete pueda cobrar aliento antes de la repetición y pueda replantear su desempeño y reacomodar su canto en una nueva traza expresiva. En el lenguaje filosófico se toma también la figura del ritornelo incorporando sentidos de repeticiones y renovaciones. Deleuze y Guattari denominan ritornelo "a todo conjunto de materia de expresión que traza territorio, y que se desarrolla en motivos territoriales, en paisajes territoriales".^^ Señalan que el ritornelo es creación artística de un espacio habitable. Es una creación que permite un dinamismo espacio-temporal, un espacio para que pasen cosas.

El territorio, según los autores de *Mil mesetas,* es el producto de una territorialización de los medios y de los ritmos. Señalan que la territorialización se concreta cuando se produce el paso de los componentes del medio a los componentes del territorio y cuando el ritmo de lo cotidiano se expresa, marca, se dimensiona. Pero esta dimensionalidad no es una medida porque la medida es dogmática. Es puro ritmo porque el ritmo es crítico, une instantes críticos, va unido al paso de un medio al otro. El territorio surge y resurge así en un margen de libertad del código impuesto pero no indeterminado, sino determinado de otra forma.

En la música que emana de los territorios, como resonancia de los espacios vividos, se producen silencios expresivos que con intención marcan el momento de desterritorialización. Se manifiestan en cambios, en distancia crítica,en líneas de fuga, en renovación de ritmos políticos y en contrapuntos de políticas reterritorializantes que motivan para un nuevo canto. Un nuevo canto que, salido de la metáfora, inspira para un proceder metodológico ampliado que se mueva en el ámbito de las consonancias-disonancias y no en la repetición ge-neralizadora. Que se sitúe en el pleno-canto porque no se trata tanto de imitar un canto como de ocupar frecuencias correspondientes.

Deleuze, la vida, la muerte

(Deleuze y la ciencia I)

*Gustavo Santiago^^*

Las ponencias me despiertan siempre una inquietud: ¿quién las escucha?, ¿cuánto puede retenerse de lo que alguien lee durante una hora?, ¿qué queda en la memoria? De ahí que esta ponencia haya sido escrita así: de memoriaJ—Con unos pocos textos a mano, sin citas. Es probable que albergue distorsiones, desvíos, versiones, porque la memoria -al menos, la mía- no es albacea fiel. Por ello decidí dejar a cargo del oyente que tuviera el interés policíaco apropiado la tarea de corroborar lo que aquí se dice.

La ponencia original constaba de dos partes: "La muerte de Deleuze" y "Deleuze y la ciencia". El texto terminó resultando una ampliación de la primera parte. La segunda quedará para otra oportunidad.

Lo que intento hacer aquí no es un trabajo de análisis de textos. Si tuviera que caracterizar mi trabajo diría que se asemeja al análisis de un video o, mejor, de una foto (inexistente). La foto en cuestión nos muestra (aunque no lo hace, porque no existe) el cuerpo de Deleuze en caída libre hacia el asfalto de la avenida Niel, en París, el 4 de noviembre de 1995. En esa foto pretendemos encontrar indicios que puedan decirnos quién vivía, quién estaba a punto de morir, quién murió. De lo que se trata, entonces, es de Deleuze, la vida, la muerte.

Multiplicidades / nombres propios

En *¿Qué es la filosofía?* se lee que el nombre propio no da cuenta de quién es alguien. Somos, vamos siendo, multiplicidades dinámicas, devi-nientes. Leemos también que el filósofo es hasta cierto punto el producto de aquello que han hecho de él sus personajes conceptuales.

Los nombres se conservan sólo por rutina. Es una forma de hacerse reconocibles/ irreconocibles. En "Deleuze" está Guattari, pero también Foucault, Bergson, Spinoza, Nietzsche. Y cada uno de ellos siendo, a su vez, una multitud.

¿Quién es Deleuze? "Deleuze" es el nombre de un filósofo, de alguien que ha creado conceptos mediante sus personajes conceptuales. El nombre de quien ha sido construido por "Nietzsche", "Bergson", "Spinoza", en tanto que personajes conceptuales.

No es el personaje conceptual el que representa al filósofo, quizá sea al revés. Quizá el filósofo no sea más que un envoltorio de sus personajes conceptuales.

El nacimiento de un filósofo. Probablemente pueda establecerse la fecha de nacimiento de un filósofo, aunque dejando siempre un cauteloso margen para la disputa. Obviamente, no es la fecha que aparece en la partida de nacimiento del ser humano que porta el nombre del filósofo. Digamos, mejor, que podríamos ubicarla en torno al momento en el que crea sus primeros conceptos. O al de la publicación de su primer libro. De modo más general, podríamos decir que el filósofo nace cuando sus personajes comienzan a darle un nombre.

El 18 de enero de 1925 nace un bebé en la familia conformada por Louis Deleuze, su esposa Odette Ca-maüer y su hijo Georges. El nombre del nuevo niño es Gilles. En 1953 *Gilles Deleuze publica* Empirismo y subjetividad; *en 1962,* Nietzsche y la filosofía; *en 1969,* Lógica del sentido y Diferencia y repetición.

La muerte de un hombre que se dedicó a la filosofía. ¿Qué relación podrá existir entre la muerte "clínica" del hombre cuyo documento de identidad lleva inscripto el mismo nombre que el del filósofo y la muerte del filósofo?

El sábado 4 *de noviembre de 1995 un cuerpo se estrella contra el asfalto de la avenida Niel, en París. Se trata de un "masculino de setenta años", según el informe policial.*

La muerte de un filósofo. ¿Cuándo muere un filósofo? ¿En el momento en el que sus personajes dejan de crear conceptos? Pero, ¿cómo determinar cuándo los personajes conceptuales de un filósofo se vuelven estériles? ¿Cuando es olvidado? ¿Cuando pasa de moda?

"¿Deleuze es un filósofo contemporáneo? En la Facultad no lo vimos. ¿Es canadiense?" (Diálogo entre dos chicas -presumiblemente estudiantes de Filosofía- en el colectivo 141.)

La esencia spinoziana. Hay un problema en Spinoza, muy difícil de abordar. La potencia de un modo varía continuamente. Nadie sabe lo que puede un cuerpo porque lo que un modo puede depende, entre otras cosas, de aquello con lo que se conecta. Por ejemplo, yo creo que puedo leer. Pero si me colocan en una habitación a oscuras no puedo hacerlo. Esto no se resuelve apelando a una capacidad "en potencia". Porque, precisamente, la potencia spinoziana nunca está "en potencia", en el sentido aristotélico, sino que siempre está en acto. Sabemos, además, que lo que algo es, su esencia, es su potencia. Pero, ¿se puede hablar de una esencia en permanente cambio?

¿Quién es Deleuze? Es lo que puede, claro. ¿Lo que puede cuándo? ¿Cuando se hace cargo del Departamento de Filosofía, en Vincennes? ¿Cuando escribe a cuatro manos con Guattari? ¿Cuando está con Fanny y sus niños de vacaciones en Grecia? ¿Qué puede Deleuze, el filósofo? Puede dar clases, escribir libros. Unas pocas veces puede asistir a manifestaciones. No puede ir a la televisión, no puede participar en mesas redondas. Puede conversar largamente con sus amigos...

Las relaciones características. Para afrontar el problema de los cambios de potencia podemos apelar a las "relaciones características". Con este recurso es posible establecer una distinción entre dos "zonas" de potencia. Por un lado, aquella que es causa directa de acciones que realizamos habitualmente y que permiten que seamos reconocidos como singularidades y, por otro, aquella de la que se originan acciones que son menos recurrentes o que son muy semejantes a las que realizan otros seres humanos. Solemos reconocer a una persona que nos resulta familiar por su forma de caminar. Las relaciones de reposo y movimiento de las partes de su cuerpo determinan esa manera peculiar de desplazarse. Pero también sabemos, por ejemplo, que cada rostro posee una forma singular de dejar aparecer una sonrisa. También allí, en el movimiento de la boca, el entrecerrado de ojos, los pequeños pliegues que se producen en la piel cuando algo nos alegra, podemos detectar relaciones de movimiento y reposo peculiares. De manera análoga podríamos decir que la voz de una persona es producto de las relaciones características de reposo y movimiento que se producen cuando las cuerdas vocales entran en contacto con el aire que sale de los pulmones. Si atendemos conjuntamente a un buen número de las relaciones características que se dan en un modo determinado, iremos componiendo una suerte de identikit de ese modo singular. Reconocer a alguien es reconocer su voz, su modo de

caminar o gesticular, su forma de sonreír, entre tantas otras cosas. La identidad es esa zona de potencia que muy frecuentemente se hace presente en alguien y siempre de una forma particular que lo caracteriza.

Lo que define al individuo es una relación de movimiento y de reposo porque es bajo esa relación que una infinidad de partes infinitamente pequeñas pertenecen al individuo, dice -creo recordar- el propio Deleuze en una clase. ¿Qué relaciones características podemos reconocer en Deleuze? Si apelamos a los videos que han quedado del filósofo, podemos percibir una cadencia especial en su caminar, un bamboleo lento, en el que el peso completo del cuerpo se apoya alternadamente en cada pierna; un entrecerrar de los ojos que le produce pequeñas arrugas a los costados cuando está a punto de enunciar una suerte de fórmula filosófica; una permanente e inconsciente manera de esconder sus manos, sus uñas, a la mirada pública. Una voz áspera, serena, firme.

Variaciones de potencia. Supongamos que hace diez años que no veo a un amigo y que, en ese lapso, éste padeció un grave accidente (por ejemplo, contrajo matrimonio). Veo que ya no se ríe como antes, que camina un poco más encorvado, que tiene un andar más pesado, entre otras cosas, porque tiene varios kilos demás. Es decir, hay varias relaciones características de reposo y movimiento que no se han conservado. Sin embargo, como éstas se dan en el marco de otras que sí se conservan, aun puedo darme cuenta de que se trata de mi viejo amigo. Ahora bien, si los cambios son tantos y tan relevantes que no me permiten reconocerlo como aquel que era unos años atrás, podría decir que su esencia se ha transformado, ya que no puede aquello que habitualmente podía.

¿Seguiría siendo Deleuze alguien que no caminara como él, que no riera como él, que no hablara como él, que no escribiera como él, que no pensara como él? ¿Seguiría siendo Deleuze alguien que en lugar de poder la gran mayoría de las cosas que antes podía, sólo pudiera toser, gemir, balbucear? ¿Seguiría siendo Deleuze alguien que, en lugar de mantener una conexión privilegiada con los libros de Foucault, o de Spinoza, se conectara casi exclusivamente con tubos de oxígeno, con medicamentos que aliviaran su dolor pero entumecieran su pensamiento?

La muerte según la sustancia y según el modo. Para la sustancia, la muerte es nada. “En la naturaleza nada se pierde, todo se transforma”, diría Lavoisier. Todos los cambios suceden *en* la sustancia. Incluido el cambio más drástico: la muerte. Desde la perspectiva del modo la cuestión es más dramática. Porque un modo quiere siempre perseverar en su ser. Quien antes de morir podía realizar habitualmente una serie de acciones (caminar, hablar, cantar, bailar, estudiar...), una vez muerto no puede realizarlas. Puede otras cosas: alimentar gusanos, permanecer quieto por un largo lapso de tiempo, emitir un olor nauseabundo. Pero estas últimas muestras de potencia nada tienen que ver con aquellas que nos permitían reconocerlo como ese ser singular. Esto es, precisamente, la muerte desde la perspectiva del modo: la pérdida completa de las relaciones características que manifestaban la potencia en situaciones habituales.

¿Cuándo muere “Deleuze”? Es evidente que el nombre del filósofo no muere cuando el hombre se estrella contra el piso. Porque, en la medida en que su trabajo siga vigente -y *este libro es una muestra más de que eso sucede-, seguirá vivo. Pero vayamos un poco más allá. ¿Cuándo muere Deleuze, el hombre filósofo? ¿Cuándo dejan de estar presentes las relaciones características que permitían reconocerlo como tal? ¿No estaban ausentes ya* antes *de que se arrojara por la ventana? Antes de llegar al suelo Deleuze ya no era Deleuze. Quizá, incluso, haya sido la autocon-ciencia de la ausencia de Deleuze lo que*

llevó al propio Deleuze a saltar. Deleuze ya no se reconocía a sí mismo. Cuatro años antes de su muerte le había escrito a un amigo: "Estoy amarrado a un tubo de oxígeno como si fuera un perro. No hay dudas de que la enfermedad es una abyección, aunque la mía no sea dolorosa". En 1994 *se realiza un homenaje postumo a Guattari, en el Centro Beaubourg. Una gigantesca instalación en la que no falta el Renault de Félix, grabaciones de audio, textos, hongos alucinógenos. Deleuze no puede asistir. Sin embargo, está presente. Porque el realizador de la obra, Jean-Jacques Lebel, llena la instalación de tubos de oxígeno. Deleuze lo ve por televisión,* y *le hace llegar su agradecimiento a Lebel. Deleuze, un año antes de arrojarse por la ventana de su departamento ya no era más que un apéndice de los tubos de oxígeno.*

Epitafio

¿Puede establecerse un ranking de muertes de filósofos? Probablemente la mejor sea la de Sócrates. La más redituable, seguro. Le valió la gloria y el honor eternos. De los amigos filosóficos de Deleuze quizá la más atractiva sea la de Guattari. Al menos, si pensamos que murió de amor o, en todo caso, de sobredosis de sexo. Pero hasta la muerte

de Foucault parece ser mejor que la de Deleuze. Porque a Foucault la muerte lo ataca a traición, inventándose una forma nueva, un virus desconocido... Pero por lo menos lo encuentra a Foucault pleno, vital. Vivo. Y se toma el trabajo de matarlo. En el caso de Deleuze la muerte actúa tan cobardemente que lo obliga a terminar él mismo la tarea, a ser su propio verdugo. A contramano de su pensamiento, de su vida, de su filosofía.

Entre Epicuro y Deleuze

Ciencia, vida y educación

*Esther Díaz^^*

He aquí los hechos; los narraré con toda brevedad. Se estima que en la Argentina anualmente se inscriben cuatro mil estudiantes universitarios cada cien mil habitantes, mientras que en algunos países vecinos, tomando por ejemplo Chile y Brasil, se registra un porcentaje menor de inscriptos ante la misma cantidad de habitantes. En función de ello se calcula que nuestra matrícula superaría en un treinta por ciento el número de ingresantes al sistema universitario. Pero este guarismo se invierte y distorsiona cuando dirigimos el objetivo hacia los graduados. En la Argentina llegan a obtener el título de grado sólo un cuarto de los alumnos que ingresan a la universidad, mientras que en los países de referencia se gradúan casi tres cuartos de los inscriptos. ¿Y a nivel de los posgrados? Ahí obtenemos cierta paridad. En general en toda América Latina los cursantes que están en condiciones de defender sus tesis y no lo logran llegan casi al noventa por ciento. Es decir que sólo aproximadamente el doce por ciento de las personas que cursan posgrados en Latinoamérica obtienen su título. [-7-1

Estos magros resultados están en relación directa con una cultura al servicio del mercado. Todo se mide por éxito o fracaso. El principio empresarial de que los salarios deben corresponderse con los méritos se traslada a la educación (aunque en este ámbito es sólo una ilusión). Y, como señala Gilles Deleuze, así como la empresa contemporánea tomó el relevo de la fábrica moderna, la formación permanente sustituye a la enseñanza a término. Existe un extraño maridaje entre valores empresariales, ciencia y formación *ad infinitum.*

El proyecto moderno se puede imaginar como un ánfora rebosante de progreso y provista de dos asas: una es la razón científica, otra la eficacia. ¿Sus objetivos? Felicidad, conocimiento y justicia para toda la humanidad.

Sin embargo, ya a mediados del siglo pasado se hizo inocultable que la racionalidad científica aplicada a la economía, lejos de proporcionar bienestar para toda la humanidad, provee riquezas exorbitantes concentradas en pocas manos; que la técnica además de confort para algunos produce efectos indeseables a escala planetaria, y que la exigencia de formación permanente, en lugar de aceitar el sistema de la educación universitaria, lo hacer chirriar de manera exasperante.

Ahora bien, ¿cómo sería la situación si en lugar de guiarnos por el paradigma de esta ciencia reduccionista y negadora de las diferencias, nos reguláramos por un paradigma de saberes múltiples y logros diversificados?

Este paradigma del caos, el azar y las velocidades, es decir, del devenir, existe. Pero su potencial efectivo es mínimo comparado con el poder simbólico y concreto del paradigma "oficial", el de la epistemología heredada del Círculo de Viena, de Karl Popper, del Wittgenstein cooptado por positivistas y por empiristas lógicos, y de sus epígonos locales, como Mario Bunge o Gregorio Klimovsky y sus herederos teóricos y académicos. Los integrantes de esta tradición epistemológica son extremadamente prolijos en sus clasificaciones, normalizaciones y análisis formales, pero no han creado conceptos contundentes respecto del papel de lo político en los procesos científicos, no solucionan la incongruencia de que no existan terceros no corporativos que garanticen la validez del conocimiento, ni asumen la responsabilidad ética de la ciencia.

En contraposición a esa postura del *paradigma tardomoderno o del control,* nos deslizaremos por otro paradigma, el *postumo o del azar,* de la mano de tres pensadores insoslayables en la construcción de una visión ontológicamente descontracturada, metodológicamente múltiple y vitalmente festiva.

En nuestro pequeño paseo nos acompañan Epicuro, Ilya Prigogine y Gilles Deleuze.

Epicuro, intercesor de Prigogine

Intercesor es quien favorece la tarea de un tercero, el mediador entre un autor y su obra. Hay que fabricarse intercesores reales o ficticios, concretos o imaginarios, dice Deleuze. El movimiento para la creatividad se da por interferencias y conexiones. Sin ellas no habría obra. Epicuro es uno de los intercesores de Ilya Prigogine, quien rescata concepciones del atomista griego como sostén teórico para sus estudios sobre el caos y el azar. Epicuro imaginaba que el mundo, en su origen, estaba constituido por átomos cayendo en el vacío a igual velocidad. Cada átomo se mueve tan aprisa como el pensamiento. Sigue una dirección determinada hasta que es forzado a cambiar de dirección por el choque con otro átomo. Ahí se produce el clinamen que -según la interpretación de Deleuze- habita en la

determinación original del movimiento de cada serie de átomos, lo indiscernible es el azar del encuentro de esas

- [289]

senes.[1]—

El clinamen trastorna la caída vertical produciendo choques y vorágine de movimientos, como si en una autopista súpertransitada un vehículo se desviara intempestivamente. El universo se

universo alejado del equilibrio. La naturaleza realiza sus configuraciones más complejas gracias a la flecha del tiempo y su irreversibilidad. ^9—1 Y no sólo en procesos biológicos se detectan fenómenos de caos y de orden. Veamos un caso químico.

En un recipiente transparente tenemos dos tipos de moléculas, rojas y azules. A causa del movimiento caótico de las moléculas se espera que en determinado momento se acumulen las rojas en algún espacio del recipiente y en otro las azules y que, finalmente, se mezclen hasta formar un todo violáceo. No obstante, no es eso lo que ocurre, pues imprevisiblemente el sistema en su totalidad vira al azul y abruptamente vira al rojo, posteriormente otra vez azul y luego nuevamente rojo. Estos cambios ocurren a intervalos tan cronológicamente regulares que a este fenómeno se lo denomina reloj químico.^-] Del caos surge una regularidad. Pero es irreversible, ya que la estructura no regresa a un orden dado con anterioridad.

No obstante, se registran casos en los que hay reversibilidad espacial y temporal en sistemas aleatorios. Esta dinámica es espacialmente invertible, temporalmente reversible, determinista pero a la vez caótica. Una especie de cóctel fantástico en el que significantes modernos y posmodernos se mezclan sin pudor. Prigogine ejemplifica con lo que los matemáticos denominan “transformaciones del panadero”.

Se prepara una masa de modo que adquiera forma de cuadrado, en el que se “dibujan” dos puntos relativamente cercanos. Se estira esa masa que originalmente era cuadrada, hasta formar un rectángulo, al que se dobla sobre sí mismo, para que las dos mitades del rectángulo coincidan, formando nuevamente un cuadrado, y así sucesivamente. Después de un número indefinido de transformaciones esos dos puntos, que inicialmente eran vecinos en un mismo cuadrado, se encontrarán fatalmente cada uno de ellos, en cada una de las dos mitades de la masa. ¿Hasta cuándo? Nadie puedo predecirlo.

Prigogine, interceptor de Deleuze

Deleuze toma el ejemplo científico de las transformaciones del panadero para iluminar fenómenos estéticos, cuyo diagrama de fuerzas se puede hacer extensivo también a la creación de conceptos. Pensemos por ejemplo en la película *Hace un año en Marienband,* de Alain Resnais. Se presentan momentos que no son sucesivos sino capas de tiempo superponiéndose, doblándose sobre sí mismas en el pasado o desdoblándose hacía el futuro, jugando siempre con el presente. Hay coexistencias confusas, simultaneidad temporal, repetición de personajes, vestuarios, situaciones, pero cada repetición es un estrato de tiempo con elementos que difieren, puntos de aparente encuentro que terminan distanciados o, en el momento menos pensado, inesperadas proximidades que quedan en suspenso.

Las conductas observadas en las estructuras di-sipativas o en las transformaciones del panadero son denominadas “caos determinista” por Prigogine. Epicuro diría que son el azar y el vacío alternándose sin solución de continuidad. Deviniendo. Por su parte, Deleuze y Guattari afirman que la ciencia aspira, aunque más no sea, a explorar un trocito de caos. Pero a falta de exploración del caos, o más allá de esas preocupaciones, el quehacer científico establece alianzas con los aparatos de poder y con los intereses de mercado. Se impone así el modelo científico-empresarial como ideal social y se impulsa una formación educativa interminable que desemboca en frustración o despropósitos.

Ante esta situación, ¿cómo pensar el problema de acatar imperativos incumplibles?, ¿qué ocurre con quienes se quedan en el camino porque las agendas biopolíticas no sopesaron los previsibles fracasos? Porque la obligación de formación permanente no viene acompañada de incentivos para quienes cumplen el mandato, ni de paliativos para los que habiendo logrado los más altos títulos no consiguen incorporarse dignamente al sistema productivo. ¿Quién le hace justicia a los méritos conseguidos y no reconocidos?

El agenciamiento postumo

Propongo la posibilidad de correrse de esa especie de deformador universal y pensar desde un lugar diferente del no cuestionado paradigma de un perfeccionamiento al infinito. Este agencia-miento es nómada y no convencional, sobrevuela agujeros más que conclusiones, asume el caos como sparring del orden, acepta las diferencias en lugar de negarlas y no duerme la siesta del deter-minismo, se despabila más bien con la incertidumbre.

Así como la ciencia crea funciones para contener el caos de la naturaleza, el poder crea mandatos para normalizar a las poblaciones. La cua-siobligatoriedad de obtener posgrados es funcional a la sociedad de control y a su economía, de esta manera el paradigma empresarial dispone de abundantes profesionales altamente capacitados. Pero son tantos (a pesar de que se reciben pocos, son muchos) que no hay puestos de trabajo acordes a sus méritos, sin contar a la mayoría que intenta pero se queda en el camino. Los súperca-lificados desocupados pasan al reservorio de recursos humanos cumpliendo dos funciones: estar disponibles para cuando el dispositivo empresarial lo necesite o, con su sola presencia, ejercer presión sobre los ocupados que, con tal de conservar sus puestos de trabajo, aceptan condiciones laborales rayanas en lo indigno.

¿Y quienes estudiaron y no defendieron sus tesis? Ellos obtienen aun menos reconocimiento simbólico y económico mientras aumentan las ganancias de sus empleadores. Están calificados, puesto que han aprobado todas las instancias del posgrado, pero no obtendrán utilidades acordes a sus méritos porque no culminaron el ciclo.

He aquí alguno de los frutos del capitalismo y su estado de excepción permanente: sospecha de terrorismo generalizada, estallido de burbujas inmobiliarias, rescates financieros irracionales, refugiados, apátridas, indocumentados, nuevos muros dividiendo países, así como cantidades alarmantes de africanos, asiáticos e hispanoamericanos muriendo en las fronteras del Primer Mundo. ¿Y quienes no se cayeron del sistema? Si no pertenecen al escaso porcentaje de la población que acumula la mayoría de la riqueza, soportan diferentes inseguridades y, respecto de la problemática que aquí nos ocupa, son sometidos a fuertes exigencias de formación perenne casi desnuda de alicientes.

Pero existen bolsones de resistencia, fisuras del modelo por las que se derrama lo imprevisible y se puede abrir paso un nuevo agenciamiento, aunque el pensado en estas páginas es nuevo y paradójicamente ya es postumo, en la medida en que sobrevive a los autores y acciones que lo hicieron posible. Pienso en Guattari, en Derrida, en Deleuze, en Foucault, en Prigogine, en Epicuro cuya doctrina -que recorrió más de veinte siglos- conocemos a través de los poemas de Lucrecio, y obviamente pienso en Nietzsche.

Pensamientos nómadas que descascaran conceptualmente los artilugios de los dominadores y que en lugar de enunciar imperativos irrealizables -o leyes formales inexistentes- se abren a las intensidades creativas y a las multiplicidades deseantes que nos recorren, atraviesan y fecundan. Es decir, tienen en cuenta la vida.

Vidas sobrecodificadas^—9—1

"La inmanencia: una vida..."^31 es e¡ título que eligió Deleuze para un último y breve escrito que envió a la prensa poco antes de morir por decisión propia. Para hablar de *una* vida -y no de *la* vida- en primer lugar pone en pie de igualdad inmanencia y vida. No introduce un verbo entre ambos sustantivos: la inmanencia no *es* una vida, menos aún *la* vida. Inmanencia y vida se juntan y separan mediante un enigmático signo, los dos puntos. La vida está en el *agon,* entre ella y la otredad, en el vacío trascendental en el que irrumpe. Vida desnuda de códigos culturales, morales o jurídicos, vida como potencia. Beatitud plena. Suspendida, porque en suspenso está una vida, como esos tres puntos en el final ponen de manifiesto.

Una vida circula por un puro flujo de conciencia asubjetiva, se explaya en una duración sin yo liberada de sujeto y de objeto pero siendo, permaneciendo en la inmanencia. Libre de atributos o preconceptos. Vida no personal, aunque sea habitada por personas. *Mi* vida soporta calificaciones, como la de cualquier ser vivo. Pero en tanto vida es indefinida. Persiste interceptando el caos como un plano. Se percibe en los bordes de la muerte o en la actualización de un acto absurdo y la mayoría de las veces ni se percibe, fluye.

Una vida -como una sonrisa- necesita condiciones de existencia que la sostengan y se da en un campo trascendental, aunque no trascendente. Acaece en la materialidad aquí y ahora. No se trata de un trascendental kantiano necesario, a priori y universal. Se trata de un trascendental sin trascendencia, histórico. Una vida es materialidad incorporal sobre la que se monta y se pliega la vida individual.

Dice Deleuze que nadie ha expresado mejor que Dickens lo que es *una* vida, cuando relata que un vil sujeto despreciado por todos agoniza. Quienes lo rodean lo asisten con desdén. Pero cuando su respiración se torna tan tenue que parece cesar, sus asistentes comienzan a preocuparse, tratan de reanimarlo, atisban el menor signo vital. Es como si todas las aborrecibles particularidades del malhechor se hubieran esfumados y persistiera, como surfeando sobre las olas de la muerte, simplemente una vida.

En ese momento todos se empeñan en salvarlo, de manera que en lo más álgido de su agonía el depravado siente que algo dulce lo penetra. Pero a medida que se recupera, quienes lo rodean se tornan cada vez más esquivos y el malhechor, al mismo tiempo que *la* vida, recupera su grosería y su crueldad.

Entre su vida y su muerte hubo un momento en el que no fue más que *una* vida. La vida del individuo le cedió lugar a una vida impersonal, aunque singular, de la que se desprende un acontecimiento puro liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, de la subjetividad, de los objetos. Vida de pura inmanencia. Vida singular de un hombre que ya no tiene nombre pero no se confunde con ninguna otra vida. Una vida sin cuerpo, como la sonrisa sin gato del mundo maravilloso de Alicia.

Pero es obvio que una vida no se limita al momento universal de la muerte individual. Una vida está en todos lados, atraviesa al sujeto viviente, mide tal o cual objeto vivido. La singularidad o los acontecimientos constitutivos de *una* vida coexisten con las vicisitudes de *la* vida correspondiente, pero *una* vida se diferencia en su despojo, en su intensidad, en su exceso de potencia sin representación. Deleuze ilumina su concepto aludiendo a los bebés. Ellos están atravesados por una vida inmanente que es pura potencia.

Cuando somos muy pequeños no estamos definidos, no poseemos individualidad, aunque sí singularidad: una sonrisa, un gesto, un mohín. No obstante, en la medida en que vamos adquiriendo rasgos individuales nos vamos determinando, cargando con culpas, con ilusiones, con anhelos, con miedos, con determinaciones empíricas. La vida individual es inseparable de esas determinaciones que se apoyan y sostienen en *una* vida.

Este concepto nos conduce a una comprensión posible de la sobrecodificación a la que se somete a las poblaciones desde sistemas educativos que exigen, cada vez más, títulos, postítulos y pospos-títulos. Esa exigencia ilimitada es una imposición imperialista de quienes se benefician -por las razones expuestas anteriormente- con el éxito de una minoría y el fracaso y la frustración de la mayoría de la población, en un mundo regido por la "excelencia" de la racionalidad científica.

Pero la vida y la muerte nunca son en sí mismos problemas científicos. Porque la ciencia se maneja con la verdad y la vida es del orden del error. Los conceptos que articulan una vida son los medios por los que un ser extrae información de su entorno y lo estructura. Se vive en una relativa movilidad y no inmovilizando el estados de las cosas. Se vive en una vorágine que no tiene punto de vista fijo, que se desplaza para nutrirse, que establece relaciones, que más que buscar la verdad procura la reafirmación de la existencia. En la vida, según Foucault, el error constituye el centro de los problemas.[—9-51 Vida: atropello, saltos cuánticos, error y azar, resistencia a lo inerte.

Lo viviente subsiste en un estado supremo de afirmación de la existencia en el que hasta el dolor -cualquier tipo de dolor- está incluido continuamente como medio de potenciación. Lo viviente quiere desplegar sus excesos. Donde hay vida hay súbitas explosiones de fuerza. La voluntad de vivir es, según Nietzsche, voluntad de poder.[—9—1 Una voluntad no racional que no es patrimonio exclusivo de lo humano, ya que atraviesa lo orgánico y lo inorgánico. Se manifiesta en la intensidad de una ola descomunal que brega por imponerse a todo lo que se le cruza en el camino, o en el movimiento de un pequeño gusano surgiendo de un cadáver.

Esta voluntad de reafirmación incita incluso a seguir pensando, aspira a que *una* vida continúe resistiendo las coacciones y las sobrecodificaciones, en este caso, de una educación al infinito, de una exigencia unlversalizada que desestima las subjetividades singulares y las condiciones reales de existencia. En esta propuesta, pensar es resistir para que -más allá de las incongruencias en las que nos debatimos- se realice el prodigio no tanto de seguir vivo sino de que la vida siga siendo.

Notas

[1] F. Nietzsche, “Carta a Erwin Rohde en Roma, desde Basilea, final de enero y 15 de febrero de 1870”, *Correspondencia ii,* Madrid, Trotta, 2007.

[2] E. Díaz (ed.), *El poder* y *la vida. Modulaciones epistemológicas,* Buenos Aires, UNLa-Biblos, 2012.

[3] Universidad Nacional de Lanús (Argentina).

[4] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra,* Madrid, Alianza, 1993, p. 33.

[5] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra,* pp. 50-51.

[6] Véanse G. Deleuze y F. Guattari, *El anti-Edipo. Capitalismo* y *esquizofrenia,* Barcelona, Paidós, 1973, cap. IV; *Mil mesetas. Capitalismo* y *esquizofrenia,* Barcelona, Paidós, 1988, cap. 10; G. Deleuze, *Francis Bacon. Lógica de la sensación,* Madrid, Arena Libros, 2002, cap. IV.

[7.] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra,* p. 194.

[8] Véase M. Foucault, *¿Qué es un autor?,* México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1985.

[9.] Véanse G. Deleuze, *Lógica del sentido,* Barcelona, Paidós, 1989, y el ya citado *Francis Bacon.*

[rol Este trabajo se nutre tanto en las fuentes “formalistas” (uno de cuyos referentes es la ciencia natural y formal) de Deleuze, como en su consideración de temáticas propias de los acontecimientos sociales. Aunque se recorren diferentes textos, los paradigmáticos son *¿Qué es la filosofía?,* en un extremo, y *Mil mesetas* en el otro.

[11] Véase G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?,* Barcelona, Anagrama, 1993.

[12] Véase D. Haraway, *The Companion Species Manifest,* Chicago, Prickly Paradigm, 2003.

[13] Con posterioridad a Nietzsche se destacan las reflexiones de Theodor Adorno, quien compara la discriminación al animal con la persecución de judíos. Por su parte, Peter Singer en *Animal Liberation,* de 1975, asevera que maltratar a seres diferentes porque tienen pelaje o alas es tan injusto como discriminar a personas por su color de piel o por ser mujer. El libro de Singer es una referencia ineludible de los derechos de los animales. Fue precedido por *Animal, Men and Morals* (1971) de Stanley Godlovitch, Rosalind Godlovitch y John Harris, y seguido por *The Moral Status of Animal,* de 1977, de Stephen Clark. A partir de ellos proli-feran los discursos vindicativos del animal. Actualmente en el firmamento de la reflexión sobre la animalidad (muy diferente por cierto de la concepción deleuzeana) el pensamiento de Jacques Derrida es una de las estrellas más brillantes.

[14J Véase “El abecedario de Gilles Deleuze”, reportaje de Claire Parnet a Gilles Deleuze, emitido por la televisión francesa en 1996. Disponible en *http://www.youtube.com/watch?v=b-*

retqabugu.

[15] G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas,* p. 298.

[i6l ídem, p. 275.

[17J Véase G. Deleuze, "La inmanencia: una vida...", en *Dos regímenes de locos,* Valencia, Pre-Textos, 2007, pp. 347-351.

[18] G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?,* p. 206.

[19J Véase G. Deleuze, "Música", en *Derrames. Entre el capitalismo* y *la esquizofrenia,* Buenos Aires, Cactus, 2005, pp. 317-381.

[20I G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas,* p. 352. [21] ídem, p. 343.

[22I G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?,* p. 199.

[23] Véase I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva alianza,* Madrid, Alianza, 1984.

[24] Desarrollo estas y otras categorías de análisis no tradicionales ni provenientes de la metodología anglosajona (hegemónica) en E. Díaz, "La construcción de una metodología ampliada", *Salud Colectiva,* 6 (3), Buenos Aires, 2010; también en E. Díaz (ed.), *El poder* y *la vida. Modulaciones epistemológicas,* Buenos Aires, Biblos, 2012. Además existen escritos de mi autoría sobre estos temas en *www.estherdiaz.com.ar/seleccion.*

[25] "Deconstrucción" es un tecnicismo inventado por Jacques Derrida. La fertilidad de su concepto motivó que se lo tomara como método de manual. Derrida se opuso tenazmente a que la deconstrucción fuera utilizada como instrumento metodológico pasible de ser explicado en manuales, aquí simplemente lo cito, pero el proceso es arduo, complejo y responde -cambiando lo que hay que cambiar- a la idea de modulación si se lo considera desde el punto de vista de su inopera-tividad como método fijo e inmutable que pretendiera eludir la complejidad de los procesos, entre ellos, los del pensamiento.

[26] Universidad de Buenos Aires, Conicet (Argentina).

[27JG. Deleuze, *Empirismo* y *subjetividad,* Barcelona, Gedisa, 2007. Sobre el atomismo en tanto que principal obstáculo al desarrollo de una psicología del espíritu, p. 18; sobre la relación de code-pendencia que vincula el atomismo con el asocia-cionismo, p. 117; sobre el atomismo y el asocia-cionismo en tanto que implicaciones desarrolladas, a la vez, de la tesis de la constitución del sujeto en lo dado y de la teoría de la exterioridad de las relaciones respecto de las ideas, p. 119; sobre la denuncia de la teoría del contrato en tanto que instancia de elaboración de una imagen abstracta y falsa de la sociedad, pp. 33-34.

[28] G. Deleuze, *Nietzsche* y *la filosofía,* Barcelona, Anagrama, 2002. Sobre la crítica que Nietzsche dirige contra las ciencias humanas, p. 105; sobre la conformación de rebaños y la función que la reacción desempeña en dicho proceso, pp. 194 y 199.

[29] En lo que respecta a las ciencias humanas, tal es cuanto menos la evaluación

que Félix Guattari realiza sobre *El anti-Edipo:* "Todos los temas de los que se ocupan las ciencias humanas están cuestionados [en dicha obra]", G. Deleuze y F. Guattari, "Capitalismo y esquizofrenia", en G. Deleuze, *La isla desierta* y *otros textos. Texto* y *entrevistas (1953-1974),* Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 298.

[30] En una primera aproximación, las tensiones del pensamiento deleuzeano con el estructuralismo francés pueden ser localizadas en torno a tres grandes cuestiones: en primer término, la importancia funcional que cabe asignar a la noción de sujeto una vez asumida su posición derivada respecto de un elemento otro decididamente no subjetivo; en segundo lugar, la caracterización que puede ofrecerse de la noción de lo social una vez instalada la crítica de asimilación del pensamiento al ejercicio de la representación y de la ciencia a la imagen que de ella puede ofrecernos la conciencia, y, por último, al lugar que cabe atribuir al lenguaje cuando aquello que se intenta es dar cuenta de la dinámica propia de los movimientos del pensamiento. Todas estas cuestiones parecieran tender a converger en torno de un punto preciso: la distinción entre la noción deleuzeana de Idea que habilita la posibilidad de concebir una génesis diferencial inmanente de lo social y el concepto de estructura. Al respecto, un primer esbozo de formulación del concepto de "idea social" puede encontrarse en G. Deleuze, *Diferencia* y *repetición,* Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 281-283. ^{ea} como fuere, el tratamiento de la cuestión de las relaciones entre el pensamiento deleuzeano y el estructuralismo francés requiere atender no sólo al conjunto de los rasgos, en principio formales, que permiten distinguir la Idea respecto de la estructura sino, más profundamente, a una cierta revisión de las fuentes que ofician en tanto que catalizadores históricos del desarrollo del estructuralismo ya que desde la perspectiva de Deleuze las mismas no residen tanto en la fonología y la axiomática como en el cálculo diferencial y el álgebra de grupos. Por lo demás, sobre una caracterización deleuzeana del estructuralismo francés puede encontrarse en G. Deleuze, "¿Cómo reconocer el estructuralismo?", en *La isla desierta* y *otros textos,* pp. 223-249.

[31] Al contrario de lo que podría suponerse, en lo que refiere a la cuestión de las ciencias sociales y humanas, el principal punto de tensión entre Deleuze y la fenomenología pareciera residir no tanto en la tendencia hacia la recusación de la importancia atribuida a la noción de sujeto -que, según se cree, permite caracterizar el movimiento del [34] La teoría de categorías constituye un tercer gran intento de fundamentación de la matemática que se presenta como alternativa tanto respecto de la teoría de conjuntos como del estructuralismo del Grupo de Bourbaki. El puntapié inicial para el desarrollo de dicha teoría puede ser localizado en la formulación de la noción de "categoría" realizada por Samuel Eilenberg y Saunders MacLane en 1945. Aun así, la parte más importante de su despliegue reside en los trabajos desarrollados a lo largo de la década del 60 por W. Lawvere y G. Odi-freddi, *La matemática del siglo xx. De los conjuntos a la complejidad,* Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 39-44. Para una primera aproximación a esta teoría, puede consultarse: W. Lawver y S.H. Schanuel, *Matemáticas conceptuales. Una primera introducción a categorías,* México, Siglo XXI, 2002.

[.35] Véase P. Bourdieu, *Meditaciones pascalianas,* Barcelona, Anagrama, 1999, pp. 171-183.

[36] Véase P. Bourdieu, *Razones prácticas,* Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 20-22.

[37J ídem, pp. 197-198.

[38] Véase P. Bourdieu, *El sentido práctico,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, pp. 86-96.

[39] Véase G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la jilosofía?,* pp. 70-72, 97-99,112,151,191 ss.

[40] Véase G. Deleuze y F. Guattari, *El anti-Edipo,* pp. 17-20, 146-148, 150-151, 160-161, 205-206,

4O9-411-

[41] Véase G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo* y *esquizofrenia,* Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 217, 226-227, 230, 256-258, 260.

[42] Universidad de Chile.

[43] G. Deleuze, *Diferencia* y *repetición,* Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 17.

[44] De especial relevancia para desglosar completamente este punto en relación con la interpretación de Deleuze al criticismo kantiano vía Johann Fichte y Salomon Maimón es el artículo "La idea de génesis en la estética de Kant", en G. Deleuze, *La isla desierta* y *otros textos. Texto* y *entrevistas (1953-1974),* Valencia, Pre-Textos, 2005. Esta opción de lectura, en el último tiempo, ha sido significativa y otorga ciertamente mayor consistencia al planteamiento general de Deleuze en *Diferencia* y *repetición.* De especial atención son los estudios de A. Toscano, *Theatre of Production,* Nueva York, Palgrave MacMillan, 2006, y de S. Shaviro, *Without Criteria,* Cambridge, MIT Press, 2009.

[4.5] El despliegue de estos temas por parte de Deleuze en torno a los temas esenciales de la filosofía de Kant, y que de este modo signan la relevancia para el propio devenir de sus planteamientos, se halla en el volumen titulado *Kant* y *el tiempo,* Buenos Aires, Cactus, 2008, que recoge el importante seminario reservado para su extensivo tratamiento.

[46] G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad,* Barcelona, Gedisa, 2002.

[47] G. Deleuze, Lógica *del sentido,* Barcelona, Pai-dós, 1994.

[48] G. Deleuze, "La inmanencia: una vida"..., en *Dos regímenes de locos. Textos* y *entrevistas (1975-1995),* Valencia, Pre-Textos, pp. 347-351.

[49] Damos el contexto general de esta definición para la categoría de *alloiosis* en la *Física* de Aristóteles: "La alteración es la actualidad de lo alterable en tanto que alterable, o en términos más conocidos, es la actualidad de lo potencialmente activo y lo potencialmente pasivo en cuanto tales, tanto en general como en cada caso particular (por ejemplo, en los procesos de construir y curar)" (202b 25). Qué sería la alteración bajo esta lectura, sino un puro proceso de producción cualitativa del ser en cuanto que se encuentra siempre afectos a dosis variantes de movimiento. La alteración siempre se ha de disponer como una categoría que busca determinar el cambio cualitativo de un móvil en su trayectoria, de modo que son atendibles en su especificidad los ejemplos dados por Aristóteles en relación con este tipo de cambio: el acto de curar y el acto de construir, en términos de ejemplos de esta definición, sólo pueden ser pensados en su eficacia por la potencia eficiente que donaría ulteriormente su perfección, su realización efectiva. La alteración es entonces una actualidad, pero la actualidad de la potencia activa y pasiva que someten los cuerpos a su devenir transformacional afecta así más a la materia que a la forma, o bien, lo que es equivalente, la forma no sería sino un efecto de las transformaciones materiales efectivas que acaecen en la profundidad de un cuerpo. La alteración es un ser de lo moviente, un ser de duración pura donde la interacción material produce efectos de individuación que son de suyo contingentes puestos en el devenir de las cosas. Esto no podría ser la nota definitoria que anima a un proyecto tal como

empirismo trascendental en la situación del pensamiento de Deleuze.

[50] Véase H. Bergson, *El pensamiento* y *lo moviente,* Madrid, Espasa-Calpe, 1976.

[51] Universidad Nacional de Lanús. Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires (Argentina).

[52] G. Deleuze, *Empirismo* y *subjetividad,* Barcelona, Granica, 1977, pp. 23, 22. Con referencia a este tema véase el artículo de F. Gallego, "La incidencia de la lectura de David Hume en la epistemología deleuzeana", *Perspectivas Metodológicas,* N° 11, Remedios de Escalada, pp. 111-119; E. Assalone, "Del sujeto constituido al sujeto constituyente. La trascendencia de lo dado en el Hume de Deleuze", *Perspectivas Metodológicas,* N° 12, Remedios de Escalada, pp. 111-119.

[53J L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne,* París, Editions de la Baconniére, 1942. Disponible en *http://classiques.uqac.ca/ clas-ques/bruns-vicg_leon/leon/cartes_et_pas-cal/ bruns-cg_descartes_et_pascal.pdfil.pdf.*

[54] Existe una fuerte disputa entre los editores de los *Ensayos* sobre en qué edición basarse. Marie de Gournay, la hija adoptada de Montaigne, luego de su muerte fue la albacea y editora de su obra. Para ubicar biográficamente a Marie de Gournay recordemos que cuando Montaigne tenía cincuenta y cinco años, en ocasión de una estancia en París, recibe una carta de una mujer de veintitrés años que dice que es una admiradora desde los dieciocho años, que quiere conocerlo y que él la adopte como *filie d'alliance.* Él le dice que es un hombre ya casi viejo y casado, pero la va a visitar un fin de semana. Se queda viviendo con ella seis meses y luego mantienen hasta su muerte una relación ambigua, básicamente epistolar. En los *Ensayos* encontramos unas líneas donde reconoce que es su hija de elección pero que su sentimiento va más allá del amor fraternal. Esta y otras frases resultan de dudosa autoría para algunos estudiosos de la obra de Montaigne que suponen que podrían haber sido introducidas en el texto por la misma albacea. En el libro II, XVII encontramos la siguiente frase: "He tenido gran placer en publicar en varios lugares la esperanza que tengo en Marie de Gournay, mi hija de alianza, a la que por cierto amo mucho más que paternalmente, integrada en mi retiro y soledad como una de las mejores partes de mi propio ser. A nadie en el mundo considero más que a ella". Después de muerto Montaigne, ella se transformó en su albacea y vivió un tiempo con la esposa y la hija de Montaigne, encerrada en la torre donde él escribió toda su vida, y preparó una edición de sus *Ensayos* que se publicó en 1595. Después escribió sobre la igualdad entre los sexos y se la considera una de las primeras feministas dos siglos antes de la Revolución Francesa. Por otro lado, se encontró una versión anterior a la muerte de Montaigne que se conoce como "el manuscrito de Burdeos" y da lugar a otra versión de los *Ensayos.*

[55J R. Descartes, *Discurso del método,* Buenos Aires, Sudamericana, 1967, p. 135.

[56] M. de Montaigne, *Ensayos,* Buenos Aires, Losada, 2011, L. II, XVII, "De la presunción".
[.57JÍdem, p. 442.

[58] B. Pascal, "Conversación con monsieur de Saci", en *Obras. Pensamientos provinciales, escritos científicos, opúsculos* y *cartas,* Madrid, Alfaguara, 1983. Esta conversación quedó registrada por un tal monsieur Fontaine como parte de un manuscrito *Discurso del método* de Descartes, un edicto de Francisco I, en 1539, ordena que las sentencias sean registradas "en lengua materna francesa". La lengua materna comienza a reemplazar al latín en el lenguaje jurídico y desde allí progresará en el campo de la literatura y la filosofía, no sin resistencias por parte de la Iglesia.

[65] Universidad Nacional de Cuyo (Argentina).

[661 G. Deleuze, *Francis Bacon. Lógica de la sensación,* Madrid, Arena, 2009, p. 63.

[67] G. Bachelard, *Epistemología,* Barcelona, Anagrama, 1989, p. 221.

[681 ídem, pp. 223-224.

[69] ídem, pp. 239, 244.

[70] G. Deleuze, *Francis Bacon,* pp. 43, 41-42.

[71] ídem, p. 44.

[72] ídem, p. 48.

[73] ídem, pp. 13,13-14, 25-26.

[74] Procedimiento utilizado por Bacon que consistía en limpiar y cepillar el lienzo, buscando tras la alteración y deformación de las representaciones humanas ver aparecer la figura humana en los límites de su disolución.

[75] G. Deleuze, *Francis Bacon,* p. 102.

[76] En 1869, según los datos del primer censo nacional, la población de la Argentina era de 1.737.026 habitantes. Entre 1857 y 1930 ingresaron 6.296.340 inmigrantes de los cuales permanecieron en el país 3.397.651. Es decir que la inmigración significó, entre 1885 y 1889, un promedio el 76% del crecimiento anual de la población del país; entre 1904 y 1910 el promedio fue del 58%. Véase M. Rapoport, *Historia económica, política* y *social de la Argentina (1880-2000),* Buenos Aires, Macchi, 2003, pp. 39-41.

[77] J. Ingenieros, *Criminología,* Buenos Aires, Elmer, 1957, p. 159.

[78] F. Bacon citado por G. Deleuze, *Francis Bacon,* p. 17.

[79] Universidad Nacional de Lanús (Argentina).

[80] F. Nietzsche, "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", *Discurso* y *realidad,* vol. II, N° 2, San Miguel de Tucumán, 1987.

[81] E. Díaz, *Entre la tecnociencia* y *el deseo,* Buenos Aires, Biblos, 2007, p. 9.

[82] J. Samaja, *Epistemología* y *metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica,* Buenos Aires, Eudeba, 2008, p. 23.

[83] Así se llama todo el primer apartado del primer capítulo del libro de Samaja.

[84] J. Samaja, *Epistemología* y *metodología,* p. 24.

[8.5] ídem, p. 26.

[86] J. Samaja, *Epistemología* y *metodología,* p. 77.

[87] ídem, p. 34.

[881 M. Foucault, “Primera conferencia”, en *La verdad* y *las formas jurídicas,* Barcelona, Gedisa, 1984, p. 12.

[89] E. Díaz, *Entre la tecnociencia* y *el deseo,* p. 24.

[90] ídem, p. 26.

[_9x] E. Díaz, *Las grietas del control. Vida, vigilancia* y *caos,* Buenos Aires, Biblos, p. 74.

[92] Universidad Nacional de Lanús, Universidad de Buenos Aires (Argentina).

[93] C. Castoriadis, “Transformación social y creación cultural”, *Revista de Formación Docente,* N° 25, México, 1988, pp. 35-49.

[94] G. Bachelard, *La formación del espíritu científico,* México, Siglo XXI, 1994, p. 17.

[9.5] M. Bunge, *Cien ideas, el libro para pensar* y *discutir en el café,* Buenos Aires, Sudamericana, 2006.
[96] M. Bunge, *Seudociencia e ideología,* Madrid, Alianza, 1985.

[97J Universidad de la República (Uruguay).

[98] M. Foucault, *Las palabras* y *las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, p. 375.

[99] G. Deleuze, “Mediadores”, en J. Crary y S. Kwinter (eds.), *Incorporaciones,* Madrid, Cátedra, 1996, p. 243.

[iool Ibidem.

[ioil Esta presentación se escribe sobre la base de dos trabajos previos: R. Ynoub, “Una propuesta metodológica para el tratamiento de datos *discursivo-narrativos:* evaluación de su alcance en el análisis de «episodios de litigios entre niños/as»”, presentación en el Congreso Internacional de Psicología, Buenos Aires, Facultad de Psicología, UBA, 2011; R. Ynoub, “De matrices conjuntistas a matrices organísmicas”, en *Cuestión de métodos. Aportes para una metodología crítica,* Buenos Aires, Cengage Learning, e/p.

[102I Esta presentación se escribe sobre la base de dos trabajos previos: R. Ynoub, “Una propuesta metodológica para el tratamiento de datos *discursivo-narrativos:* evaluación de su alcance en el análisis de «episodios de litigios entre niños/as»”, presentación en el Congreso Internacional de Psicología, Buenos Aires, Facultad de Psicología, UBA, 2011; R. Ynoub, “De matrices conjuntistas a matrices organísmicas”, en *Cuestión de métodos. Aportes para una metodología crítica,* Buenos Aires, Cengage Learning, e/p.

[103] Véanse J. Samaja, *Epistemología* y *metodología,* Buenos Aires, Eudeba, 1993; H. Simon, *Ciencias de lo artificial,* Madrid, ATE, 1979.

[104I J. Samaja, *Epistemología* y *metodología,* p. 166.

[105] J. Galtung, *Teoría* y *método de la investigación social,* Buenos Aires, Eudeba, 1968.

[106I Para el tratamiento de datos alcanzaría con particionar la base por referencia a una variable clave como “Referencia del hogar” y tendríamos directamente esa información.

[107I Samaja amplía esta clasificación de Galtung incluyendo el *análisis centrado en el valor.* Sin embargo, desde el punto de vista lógico-metodológico ese centramiento conservaría los criterios con que se define el *análisis centrado en la unidad de análisis,* sólo que operante a nivel subunitarios, de modo que aquí lo omitimos.

[108I En verdad desde cierta perspectiva es posible considerar una relación entre niveles en el siguiente sentido: supongamos que construimos la tipología de “analfabetismo” para cierta población X. Esa tipología podría resultar de la combinatoria de las variables “competencia para la lectura” / “competencia para la escritura”. Los que “leen y escriben” (valores respectivos de las variables) serían “alfabetos” y los que no leen y no escriben, “analfabetos”. Los restantes dos combinatorias serían “semianalfabetos”. Ahora bien, puede decirse que “la competencia para leer y escribir” se mide en “actos de lectura/ escritura”, de modo que éstas son “subunidades” de la unidad de análisis “individuos o personas de la muestra”: los indicadores, como es usual se construyen por referencia a subniveles. Si así fuera, habría que reconocer que estas tipologías se mueven desde partes-componentes de las unidades a las unidades propiamente dichas.

[ioql De manera más precisa Galtung propone una tercera alternativa, pero ésta no queda para nada definida, y pareciera ser un hibrido de las otras dos. Así lo dice: “En este caso hay muchas posibilidades, pero realmente no existe ninguna teoría general. [...] El análisis combinado vertical y horizontal puede tomar muchas formas, según cómo se proceda. Por ejemplo, se puede elegir comenzar con algún análisis horizontal, construyendo índices basados en algunos conjuntos de variables. A partir de esto se puede hacer algún análisis vertical, agregando los valores del índice como nuevas columnas a la matriz de datos y combinándola con las otras variables, y así sucesivamente”, J. Galtung, *Teoría* y *método de la investigación social, p.* 219.

[nol De cualquier modo, no pareciera cumplirse esa propiedad para cualquier variable relational. Así, por ejemplo, si la variable se definiera por alguna relación del tipo “mayor que” o “menor que” no se cumplirían buena parte de las propiedades descriptas aquí.

[nil V. Propp, *Morfología del cuento,* Buenos Aires, Juan Goyanarte, 1972.

[112] Véase A.J. Greimas, *Del sentido ii. Ensayos semióticos,* Madrid, Gredos, 1989.

[113] V. Propp, *Morfología del cuento,* p. 112.

[114I Resulta interesante hacer notar que la construcción tipológica puede ser interpretada en términos de la lógica abductiva descripta por Charles Peirce: de acuerdo con ella los criterios por los que se define la “tipología” constituyen las reglas, mientras que los tipos empíricos pueden considerarse los “casos”, siendo sus *rasgos-atributos* los valores respectivos de las distintas variables involucradas en la construcción de dicha tipología. Para una ampliación del tema de inferencias racionales y en particular de la abducción, puede consultarse J. Samaja, *Epistemología* y *metodología.*

[115] La “dependencia estructural entre estados de las variables” no expresa lo que estadísticamente se conoce como correlación o asociación entre ellas. En el tratamiento estadístico siempre se trabaja a nivel del conjunto de valores: no se consideran una a una las unidades de análisis, sino las distribuciones de valores de las variables como un todo. Esto implica que, aun existiendo correlación entre variables, podrían encontrarse unidades de análisis en las que no se constata la “copresencia estructural” a la que aquí nos estamos refiriendo.

[116I F. Asenjo, *El todo* y *las partes (estudios de onto-logía formal),* Madrid, Martínez de Murguia, 1982, p. 19.

[117J Ibidem.

[118I Director del Centro Redes (Argentina).

[119J Universidad Nacional de Lanús. Universidad de Buenos Aires (Argentina).

[120I En este trabajo se entiende cambio político en el sentido atribuido por Peter Hall como cambio de paradigma.

[121I Véase M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica,* Buenos Aires, FCE, 2008, p. 241.

[122I ídem, p. 44.

[123] M. McCombs y D. Evatt, “Los temas y los aspectos: explorando una nueva dimensión de la *agenda setting’,* 1995. Disponible en *http:// dspa-ce. unav.es/ds-pace/bits-tream/101j1 ¡i ¡i / 2ooc)iiojoo^i4.-pdf.*

[124I I. Vasilachis de Gialdino, *La construcción de representaciones sociales. Discurso político* y *prensa escrita. Un análisis sociológico, jurídico y lingüístico,* Barcelona, Gedisa, 1997, p. 268.

[125] Por ejemplo, en una primera etapa, el sector financiero aparece caracterizado como “especulativo”, “poco transparente” y “perverso”, de ahí la necesidad de privatizarlo y desregularlo.

[126I Instituto Universitario Nacional de Arte. Universidad de Buenos Aires (Argentina).

[127J J. Derrida, *El tiempo de una tesis: deconstrucción e implicaciones conceptuales,* Barcelona, Proyecto A, 1997, p. 25.

[128] D. Scavino, *Rebeldes* y *confabulados. Narraciones de la política argentina,* Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012.

[i2Q] J. Derrida, “Jacques Derrida: leer lo ilegible” (entrevista con C. González Marín), *Revista de Occidente,* 62-63,1986, pp. 160-182.

[130] J- Derrida, *El tiempo de una tesis,* p. 13.

[131] J. Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo,* Valencia, Pre-Textos, 2005.

[132] J. Derrida, “Psyché: invenciones del otro”, en *Diseminario. La deconstrucción, otro descubrimiento de América,* Montevideo, XYZ, 1987, pp. 46-106.

[133] J. Derrida, “Psyché...”, pp. 46-106.

[134.] El siguiente escrito fue presentado en las i Jornadas “Gilles Deleuze. Pensar con y desde el arte”, Mar del Plata, Grupo de Investigación Escritura y Productividad, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, junio de 2011. En esta oportunidad, se ofrece una versión revisada del mismo.

[135] Universidad Nacional de Lanús. Becario, Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires (Argentina).

[136] Véase G. Deleuze, “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones,* Madrid, Editorial Nacional, 2002, pp. 195-201.

[137J G. Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma* y *de información,* Buenos Aires, La Cebra-Cactus, 2009, p. 87.

[138] G. Simondon, *La individuación...,* p. 52.

[139] Véase G. Deleuze, *Pintura. El concepto de*

diagrama, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 133.

[14^] Véanse G. Simondon, *La individuación...,* p. 60; G. Deleuze, *Derrames. Entre el capitalismo* y *la esquizofrenia,* Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 374. [Ml] G- Simondon, *La individuación...,* p. 59.

[142] F. Kafka, *El proceso,* Madrid, Edaf, 2005, p. 216. Seguimos en este punto a Deleuze cuando señala que Franz Kafka se encontraba “a caballo” entre las sociedades disciplinarias y las sociedades de control. Véase G. Deleuze, “Post-scriptum...”, p. 197-

[143] Véase G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo* y *esquizofrenia,* Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 64.

[144] G. Simondon, *La individuación...,* p. 28.

[14-5.1 F. Kafka, *El proceso,* p. 221.

[146] G- Deleuze, *Foucault,* Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 63.

[147-1 Véase G. Deleuze, *Foucault,* p. 67.

[148.] Véase G. Deleuze, “Post-scriptum...”, p. 196.

[145] M. Lazzarato, *Políticas del acontecimiento,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2006, p. 87.

[150] F. Kafka, *El proceso,* p. 220.

[151] Véase M. Lazzarato, “Por una redefinición del concepto «biopolítica»". Disponible en *b,ttp:// www.brumaria.net/textos/Brumariaj/ o6mauriziolazzarato.htm..htm.*

[152] J.L. Borges, “Las ruinas circulares”, en

Ficciones, Buenos Aires, Emecé, 1992, p. 52.

[153] M. Lazzarato, *Políticas del acontecimiento,* p.

99.

[154.] Universidad Nacional del Litoral (Argentina).

[155] M. Foucault, *Microfísica del poder,* Madrid, La Piqueta, 1992, p. 34.

[156] No citamos textualmente estos enunciados sino que los presentamos de modo que la relación con la idea de Foucault sea evidente.

[1.57J G. Deleuze, *Derrames entre el capitalismo* y *la esquizofrenia,* Buenos Aires, Cactus, 2005, pp. 189-194.

[158] ídem, p. 181.

[159] R- Descartes, *Meditaciones metafísicas. Con objeciones* y *respuestas,* Madrid, Alfaguara, 1977, p.

140.

[160I G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo* y *esquizofrenia,* Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 132.

[161I G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas,* pp. 133-134.

[162] G. Deleuze, *Dos regímenes de locos,* Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 90.

[163] Ibidem.

[164] G. Deleuze, *La isla desierta* y *otros textos,* Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 349.

[165] M. Lazzarato, “La máquina”. Disponible en *http://eipcp.net¡transversal ¡1106¡lazzarato¡es.*

[i66l Becaria de la Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires (Argentina).

[167I O. Bayer, “¿Descartes tenía razón?”. *Disponible en http:llwww.pagina12.com.ar/diario/ contra-tapa¡200268-20i2-o8-04.html.ml.*

[168] M. Foucault, *Las palabras* y *las cosas,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

[169] L. Quiroga, “Algunos pretenden que seamos felices en el subdesarrollo”. Disponible en *http:// www.diariodecuyo.com.ar/home/new_noticia.php?-noticia_id=^i6^i.*

[172.] “Hoy en día, la abstracción ya no es la del mapa, la del doble, la del espejo o la del concepto. La simulación no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal”, J. Baudrillard, *Cultura* y *simulacro,* Barcelona, Kairós, 1978, p. 5.

[171.] G. Deleuze, *Nietzsche* y *la filosofía,* Barcelona, Anagrama, 1986, p. 28.

[172] J- Forn, “La valija mágica”. Disponible en *http:// www.pagina12.com.ar¡diario/ contra-tapa/ij^8^8-20ii-oc)-02.html.ml.*

[173] R. Maliandi, *Los principios bioéticos* y *la biotecnología,* Remedios de Escalada, UNLA, 2010.

[174.] Véase E. Díaz, *La posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la Modernidad,* Buenos Aires, Biblos, 2000.

[17-51 ídem.

[176] Véase M. Heredia, “La ciencia global en el gabinete nacional. El singular ascenso del Ministerio de Economía”, *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política,* año 5, N° 9, Mar del Plata, primer semestre de 2012.

[177] “La filosofía, frente a la posición «miserable» de aceptar su conversión en una disciplina ordinaria, debe asumir la posición heroica de resistir y preservar su libertad de circular por el campo de los saberes por otras razones que las disciplinarias. La filosofía es útil como diagonal entre los saberes, una diagonal cuya regla no está determinada de antemano sino que debe ser resultado de una invención. He aquí las resistencias al destino técnico del conocimiento, del cual la división en disciplinas es sólo un aspecto”, A. Badiou, *Justicia, filosofía* y *literatura,* Rosario, Homo Sapiens, 2007.

[178] Véase A. Ardao, *América Latina* y *la Latinidad,* México, UNAM, 1993.

[179J G. Deleuze, *Nietzsche* y *la filosofía,* p. 32.

[180I Véase E. Díaz, *Las grietas del control. Vida, vigilancia* y *caos,* Buenos Aires, Biblos, 2010.

[181I La transhumanización es la captura por parte del poder de la vida y la capacidad de creación humana, que deviene de la concepción del hombre como ser-para, como ser meramente productivo. Véase M. Cragnolini, “Ciberespacio y potencia de suspensión”, en G. Kaminsky (ed.), *Bartleby: preferiría no. Lo biopolítico, lo poshumano,* Buenos Aires, La Cebra, 2008.

[182] G. Deleuze, *Nietzsche* y *la filosofía,* p. 32.

[183] M. Foucault, *El gobierno de sí* y *de los otros,* Buenos Aires, FCE, 2009.

[184I G. Deleuze, *Nietzsche* y *la filosofía,* p. 31. [i8.5.]Universidad Nacional de Luján (Argentina). [i861Véase el modelo marítimo como espacio liso devenido en estriado en G. Deleuze y F.

Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo* y *esquizofrenia,* Valencia, Pre-Textos, 1997, p. 487.

[187J G. Deleuze y F. Guattari, *El anti-Edipo. Capitalismo* y *esquizofrenia,* Barcelona, Paidós, 1998, p. 19.

[188I Para profundizar la conformación de los indicadores derivados del registro puede consultarse N. da Costa Pereira, "Indicadores de sustenta-bilidad. La tensión del consenso y el conflicto en la dimensionalidad de variables biopolíticas", en E. Díaz, *El poder* y *la vida. Modulaciones epistemológicas,* Buenos Aires, Biblos, 2012, pp. 209-232.

[189] G. Deleuze y F. Guattari, *El anti-Edipo,* p. 24. [190.] Este punto ha sido expuesto en J. Martínez, "El pensamiento rizomático y la información de la complejidad en una epistemología ampliada", en E. Díaz, *El poder y la vida,* pp. 131-144.

[191] Véase J.I. Piovani, "Estadística, eugenesia y biometría. Sobre la relación entre ideología, intereses sociales y dispositivos de investigación científica", en E. Díaz, *El poder y la vida,* pp. 191-199.

[192] Véase la disertación a cargo de M.I. Mosna, L. Lencinas y M. Gazzotti, en *onu. Manual de cuentas nacionales sen 2008,* Buenos Aires, Dirección Nacional de Cuentas Nacionales, 2013, pp. 22.

[193] G. Deleuze y F. Guattari, *El anti-Edipo,* p. 36. [194.] J- Martínez, "La medición territorial. El concepto de línea de fuga aplicado al transporte urbano en áreas marginales", tesis de maestría, Remedios de Escalada, Universidad Nacional de Lanús, 2005.

[19-5] G- Deleuze y F. Guattari, *El anti-Edipo,* p. 37. [196.] Esta trialéctica del espacio-tiempo puede verse desarrollada en N. da Costa Pereira, *El espacio geográfico como texto,* Remedios de Escalada, Universidad Nacional de Lanús, 2010, p. 9.

[19.7J G. Deleuze y F. Guattari, *El anti-Edipo,* p. 39.

[198] G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas,* p. 13.

[199] Puede profundizarse a través de A. Lafuente y A. Alonso, *Ciencia expandida, naturaleza común* y *saber profano,* Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2011.

[200I Este punto de vista se encuentra desarrollado en N. da Costa Pereira y J. Martínez, *Investigación* y *desarrollo territorial. Acople de saberes para la gestión* y *ordenamiento ambiental en territorios* municipales, Universidad Nacional de Luján, 2012.

[201I G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas,* p. 14.

[202] ídem, p. 25.

[203] Se considera que un aporte importante lo constituye el trabajo de C.K. Knorr, *La fabricación de conocimiento. Un ensayo sobre el carácter construc-tivista y contextual de la ciencia,* Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

[204I G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas,* p. 27.

[205] Universidad Autónoma de Madrid (España).

[206] Universidad Nacional de Cuyo (Argentina).

[207] G. Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine i,* Buenos Aires, Paidós, 1984, p. 93.

[208] Véase G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?,* Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 11, 197.

[209] G. Deleuze, *Conversaciones 1972-1990,* Valencia, Pre-Textos, 1996, p. 44.

[210I Véase G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?,* pp. 21-30.

[2111 Véase G. Deleuze, *Diferencia* y *repetición,* Buenos Aires, Amorrortu, p. 246.

[212I G. Deleuze, *El bergsonismo,* Madrid, Cátedra, 1987, P- ii-

[213] ídem, p. 13.

[214I ídem, p. 14.

[215] G. Deleuze, *El bergsonismo,* p. 16.

[216I ídem, p. 28.

[217J ídem, p. 29.

[218] Véase H. Bergson, "La percepción del cambio", en *El pensamiento* y *lo moviente,* Buenos Aires, La Pléyade, 1972, pp. 116-117.

[219] Véase G. Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine i,* p. 13.

[220] H. Bergson, *La evolución creadora,* Madrid, Aguilar, 1963, p. 701.

[221I Véase G. Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine ii,* Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 46.

[222] G. Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine ii,* p. 36.

[223] Esta crisis de la imagen-movimiento, que hace surgir una subjetividad trascendental en sentido kantiano, pone en crisis también al cine como "industria cultural", un concepto de la Teoría Crítica que Deleuze no menciona, sino que se referirá a los textos más conocidos de Walter Benjamin y de Siegfried Kracauer como una interpretación del automatismo intrínseco y extrínseco (hitleriano), respectivamente. Véase G. Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine ii,* p. 349.

[224] Véase H. Bergson, *Materia* y *memoria,* Buenos Aires, Cactus, 2006, pp. 37-39.

[225] IUNA. UBA (Argentina).

[226] C. Greenberg, "La pintura moderna", en *La pintura moderna* y *otros ensayos,* Madrid, Siruela, 2006, p. 112..

[227] Sobre la doble fundamentación teórica de la música véase J. Neubauer, *La emancipación de la música. El alejamiento de la mimesis en la estética del siglo xviii,* Madrid, Visor, 1992.

[228] Véase G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo* y *esquizofrenia,* Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 86.

[229] G. Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama,* Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 129.

[230] G. Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama,* p. 134.

[231] Otro ejemplo que brinda Deleuze es el de los sintetizadores: mientras un sintetizador analógico es "modular", permite la conexión entre elementos heterogéneos, un sintetizador digital actúa por traducción, homogeneización de datos, codificación.

[232] Véase F. Rose, "Introduction to the pitch organization of French spectral music", *Pers-pectives of new music,* vol. 34, N° 2,1996.

[233] "Gérard Grisey interview par Ivanka Stoia-nova", citado por J. Baillet, *Gerard Grisey. Fonde-ments d'une écriture,* Paris, L'Harmattan, 2000, p. 25.

[234] Universidad Nacional de Lanús. Becario de la Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires (Argentina).

[235] Véase W. Burroughs, *El almuerzo desnudo,* Buenos Aires, Anagrama, 2012, p. 219.

[236] Véase W. Burroughs, *La revolución electrónica,* Buenos Aires, Caja Negra, 2011, pp. 85-86.

[237.] G. Deleuze, "¿Qué es un dispositivo?", en *Dos regímenes de locos. Textos* y *entrevistas (1975-1995),* Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 310. Considérese asimismo G. Deleuze, "¿Qué es el acto de creación?", en *Dos regímenes...,* pp. 281-289; G. Deleuze, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en *Conversaciones,* Madrid, Editora Nacional, 2002, PP-195-201.

[238] Véase W. Burroughs, *La revolución electrónica,* pp. 30-32. Que la palabra afecte severamente, y tal como podría hacerlo una partícula viral, la mente del individuo, que incite en él ciertos pensamientos y lo conduzca a realizar determinadas acciones, resulta un hecho conocido desde tiempos inmemoriales. Ya el sofista Gorgias sostenía que, con su cuerpo pequeñísimo e invisible, la palabra se asimila a una droga o fármaco que induce diferentes estados de ánimo en el oyente y que incluso lo lleva a cometer actos posteriormente reprobables. Véase Gorgias, "Encomio a Helena", en *Sofistas. Testimonios y fragmentos,* Madrid, Gredos, p. 205 ss. Si bien Burroughs también querrá decirnos algo acerca del poder de la palabra, el aporte más importante y quizá más radical de su teoría pasará sin embargo, y como veremos enseguida, por la

consideración de ciertas técnicas y modos de difusión que convertirán a la palabra-virus en un instrumento de control.

[239] W. Burroughs, *La revolución electrónica,* p. 38.

[240.] W. Burroughs, *La revolución electrónica,* p.

63.

[241] ídem, p. 35.

[242] M. Lazzarato, *Políticas del acontecimiento,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2006, pp. 101-102.

[243] Véase P. Virno, *Gramática de la multitud,* Buenos Aires, Colihue, 2008, p. 97 ss.

[244J W. Burroughs, *La revolución electrónica,* p. 38.

[24.5] M. Lazzarato, *Políticas del acontecimiento,* p. 163.

[246.] Universidad de Buenos Aires (Argentina).

[247] D. Diderot, "Léibnitzianisme", en D. Diderot *et al., Encyclopedic ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers. Tome neuviéme ju-mam,* París, Briasson, 1751-1765, p. 370. Disponible en *http://gallica.bnffr/ark:/i2ij8/ bp-t6k5O54iz/fi.i-mage.lan-gES.*

[248] Véase G. Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze,* Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 21.

[M91 ídem, P- 45-

[2.52] J-L. Borges, "Tlon, Uqbar, Orbis Tertius", en *Ficciones, Obras completas,* Buenos Aires, Emecé, 2006,11, p. 467.

[251] G. Deleuze, *Exasperación de la filosofía,* pp. 19, 22.

[252] ídem, p. 134.

[253] En tanto que la "era precrítica" de la filosofía sólo puede concebir lo a priori en los juicios analíticos, los juicios sintéticos a priori, inconcebibles antes del filósofo kónigsberguense, dislocan por completo la *forma mentis* de la época kantiana. Estos juicios -y todos los pensamientos nuevos-no son como dioses sino como demonios, "que no colman la diferencia sino con lo diferente", G. Deleuze, *Diferencia* y *repetición,* Buenos Aires, Amo-rrortu, 2002, p. 223; véase en especial la "Clase I", en G. Deleuze, *Kant* y *el tiempo,* Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 23 ss.

[254J P. Klossowsky, *Nietzsche* y *el círculo vicioso,* La Plata, Altamira, 1995, pp. 102-103.

[255] G. Deleuze, "Nietzsche, pensador nómada", *La Caja. Revista del ensayo negro,* N° 3,1993, p. 8.

[256] ídem, p. 39. "Esta salida no consiste de ninguna manera en huir sino todo lo

contrario", leemos sobre la misma cuestión en el libro que analiza los devenires animales en los cuentos de Franz Kafka. Véase F. Guattari y G. Deleuze, *Kafka. Por una literatura menor,* México, Era, 1978, p. 25. El problema no es hallar la libertad sino una salida. [257J Véase M. Dorr, "Derrida y el método", en este mismo volumen.

[258] Véase G. Deleuze, "La literatura y la vida", *Crítica* y *clínica,* Barcelona, Anagrama, 1996, pp. n-18.

[259] Véase G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo* y *esquizofrenia,* Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 249 ss.

[260] A. Sauvagnargues, *Deleuze. Del animal al arte,* Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 59 ss.

[261] G. Deleuze, *Confesiones,* Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 224.

[262] Universidad Nacional de Luján (Argentina).

[263] Palabras escritas para dar inicio a la construcción de tesis de maestría en Metodología de la Investigación Científica, finalizada en abril de 2006 en la Universidad Nacional de Lanús.

[264I Michel Foucault, al tratar la cuestión de la práctica de sí, se refiere al sentido del oído como el más *patheticos* y el más *logikos* de todos los sentidos. Esta afirmación puede verse en M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto,* Buenos Aires, FCE, 2001, p. 319.

[265] E. Díaz, *Buenos Aires. Una mirada filosófica,* Buenos Aires, Biblos, 2000, p. 223.

[266] M. Foucault, "Des espaces autres", conferencia pronunciada en el Centre d'Etudes architecturales, el 14 de marzo de 1967, y publicada en *Architecture, Mouvement, Continuité,* N° 5, octubre 1984. Traducción al español por L. Gayo Pérez Bueno, publicada en *Astrágalo,* N° 7, septiembre de 1997, pp. 46-51.

[267] Ideas extraídas de E. Díaz, *Entre la tecno-ciencia* y *el deseo. La construcción de una epistemología ampliada,* Buenos Aires, Biblos, 2007, cap. V.

[268] M. Foucault, "Des espaces autres", p. 47.

[269] E. Soja, *Posmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades* y *las regiones,* Madrid, Traficantes de sueños, 2008, p. 40.

[270] Paráfrasis de lo señalado sobre espacios de ubicación en M. Foucault, "Des espaces autres", pp. 46-47.

[271] ídem, p. 46.

[272] E. Soja, "El tercer espacio. Ampliando el horizonte de la geografía", *Geográficos,* N° 8, segundo semestre de 1997, pp. n y 68.

[273] M. Foucault, *Vigilar* y *castigar. El nacimiento de la prisión,* México, Siglo XXI, 1987.

[274] M. Foucault, *Las palabras* y *las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 14.

[275] Véase Y. Abiodum, *Repensando la estructura legal de la ciudad,* Buenos Aires, GEL, 1998, p. 52.

[276] J. Hardoy y D. Satterhwaite, *La ciudad legal* y *la ciudad ilegal,* Buenos Aires, IIED, 1997, p. 61. [277J A. Vásquez Rocca, "Música concreta. Oír a través del silencio", *Cuenta* y *Razón del Pensamiento Actual,* N° 144, 2007. Disponible en *http:// wwwfilosofia.netlmateriales.*

[278] M. Foucault, *Defender la sociedad,* Buenos Aires, FCE, 2001.

[279] M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto,* México, FCE, 2006, p. 326.

[280] G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo* y *esquizofrenia,* Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 328.

[281] A. Danhauser, *Teoría de la música,* Buenos Aires, Ricordi, 1966, p. 117.

[282] G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas,* p. 328.

[283] Deleuze, y Guattari, en *Mil mesetas,* refieren: "La distancia crítica es una relación que deriva de las materias de expresión. Se trata de mantener a distancia las fuerzas del caos que llaman a la puerta" (pp. 325-326).

[284] Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires (Argentina).

[285] El autor se refiere aquí a la ponencia, base de este artículo, presentada en el II Congreso Internacional de Epistemología y Metodología "Gilles Deleuze y la ciencia", organizado por la Universidad Nacional de Lanús y realizado en la Biblioteca Nacional de la República Argentina durante el 9 y el io de agosto de 2012.

[286] Universidad Nacional de Lanús (Argentina).

[287] Véase M. Bottinelli, "La tesis como proceso de evaluación e investigación: un problema actual. Dificultades y estrategias en el armado de tesis de estudiantes de posgrado", tesis MIC, Universidad Nacional de Lanús, Remedios de Escalada, defendida en noviembre de 2010, y proyecto de investigación UNLA 33A/121, "Las problemáticas académicas, laborales, sociales y existenciales que dificultan la presentación de tesis de posgrado en la Argentina", Universidad Nacional de Lanús, Remedios de Escalada, 2011-2013.

[288] G. Deleuze, *Conversaciones,* Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 280.

[289] Véase G. Deleuze, *Lógica del sentido,* Barcelona, Paidós, 1989, p. 255 ss.

[290] I. Prigogine, *El fin de las certidumbres,* Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996, p. 30.

[291] Véase I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva alianza,* Madrid, Alianza, 1986, p. 150.

[292] Este apartado toma fragmentos de mi artículo “Deleuze, inmanencia, vida”, *Perspectivas Metodológicas,* N° 11, Remedios de Escalada, 2011.

[29.3] G. Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, en *Dos regímenes de locos,* Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 349.

[294] Sigo en esto la interpretación del artículo de Deleuze aquí evocado realizada por G. Agamben, “La inmanencia absoluta”, en G. Giorgi y F. Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida,* Buenos Aires, Paidós, 2007.

[29.5] M. Foucault, “La vida: la experiencia y la ciencia”, en G. Giorgi y F. Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica,* pp. 41-57.

[296.] F. Nietzsche, *Fragmentos postumos,* Bogotá, Norma, 1995, y varios textos de su obra completa.

índice

Tapa

Portada

Legales

Prólogo

Epistemologías en fuga

La investigación habitada por devenires

Acerca de la afinidad entre la epistemología deleu-zeana y las ciencias sociales y humanas Experiencia y empirismo trascendental

Gilles Deleuze, ¿lector de Montaigne?

Cómo hacer sensible una historia de las ciencias desde una lógica de la sensación: conexiones entre Bachelard y Deleuze en las ciencias sociales argentinas

Entre Esther Díaz y Juan Samaia, o acerca de la posibilidad de la epistemología en la Argentina

De las buenas intenciones en la epistemología argentina

Las artes de domesticar el pensamiento. La insti-tucíonalizacíón del pensamiento de Deleuze en el campo de la antropología y las ciencias sociales

Diversidades metodológicas

De las matrices coniuntistas a las matrices orga-nísmicas: aportes para ampliar la teoría de matrices de datos

Dinámicas de la producción de información en ciencia, tecnología e innovación

Abordaje metodológico del discurso de la prensa escrita durante la crisis híperinflacionaría argentina (1988-1991) y la “solución” neoliberal Derrida y el método

Modulaciones políticas

Deleuze: ¿qué es la modulación?

El problema de la democracia en Deleuze y Gua-ttari

Tecnociencia: performatividades e historicidades. Deconstrucción de los significantes “progreso” y “desarrollo”

Información y registro: un aporte rizomático

Devenir arte

Bergson y Deleuze: conceptos e imágenes

El arte futuro: una apuesta analógica

Sobre las maneras de propagar un virus. Emergencia y expansión de las sociedades de control entre William Burroughs y Gilles Deleuze

Multiplicidades vítales

Gilles Deleuze o la ciencia del estilo. Los “modos” del vitalismo no sustancialista

Letra y música de territorios vividos. Resonancias espaciales, silencios cotidianos y ritornelos de pleno-canto

Deleuze, la vida, la muerte. (Deleuze y la ciencia I) Entre Epicuro y Deleuze. Ciencia, vida y educación Notas